ویژه صدمین سالگرد

جریان‌های فکری مشروطیت

مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات

آیت‌الله هاشمی رفسنجانی، دکتر علی‌اکبر ولایتی
حجت‌الاسلام روح‌الله حسینیان، دکتر محمد رجبی
دکتر غلامحسین زرگری‌نژاد، حجت‌الاسلام علی دوانی
حجت‌الاسلام رسول جعفریان، عبدالله شهبازی و ...

مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی

بسم الله الرحمن الرحیم

جریانهای فکری مشروطیت: مجموعه سخنرانیها، مقالات و ضمایم

نویسنده:

موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی

ناشر چاپی:

موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
جریانهای فکری مشروطیت: مجموعه سخنرانیها، مقالات و ضمایم ----- ۷
مشخصات کتاب ----- ۷
اشاره ----- ۸
مقدمه ----- ۱۳
سخنرانیها! ----- ۱۸
سخنرانی خیرمقدم/ آقای علی اکبر اشعری ----- ۲۰
سخنرانی افتتاحیه/ آیت الله هاشمی رفسنجانی ----- ۲۲
مقالات! ----- ۳۰
تقابل اندیشه جمهوری خواهی و استبداد ----- ۳۲
مشروطه مشروعه/حجت الاسلام مهدی انصاری قمی ----- ۳۸
مشروطیت؛ یک بستر و دو رؤیا/ محمدجواد صاحبی ----- ۵۶
طرز اول/دکتر علی اکبر ولایتی ----- ۸۴
مشروعه در بوته نقد علمای مشروطه خواه/غلامرضا جلالی ----- ۹۲
بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران ----- ۱۱۲
سند منتشر نشده (نامه) آیت الله سید محمدکاظم یزدی ----- ۱۴۲
امکان یا امتناع ترکیب مشروطه با مشروعه ----- ۱۴۶
مشروطه از نگاه آخوند خراسانی/دکتر غلامحسین زرگری نژاد ----- ۱۶۳
مشروطه در اندیشه سیاسی شیخ حسین یزدی ----- ۱۶۹
تطور آرمان و رهبری در مشروطیت اول ----- ۱۹۴
اندیشه، آرمان و ایدئولوژی نهضت مشروطیت ----- ۲۰۰
تمایزات فکری مشروطه خواهان مذهبی و غربگرا ----- ۲۲۳
زندگی و زمانه شیخ ابراهیم زنجانی ----- ۲۶۷

رهبری در نهضت مشروطیت ----- ۲۹۱

همگراییها و واگراییهای جریان فلسفی و غیرفلسفی ----- ۳۰۶

بررسی دو عقلانیت در مشروطیت ایران ----- ۳۲۵

جریانهای فکری در نهضت مشروطیت و ----- ۳۵۰

سخنرانی حجت الاسلام احمد خزائی ----- ۳۷۱

ضمایم! ----- ۳۷۳

اسنادی از نهضت مشروطیت ایران! ----- ۳۷۳

عکسهایی از همایش! ----- ۳۷۳

درباره مرکز ----- ۳۷۴

جریانهای فکری مشروطیت: مجموعه سخنرانیها، مقالات و ضمایم

مشخصات کتاب

سرشناسه : همایش پژوهشی جریانهای فکری مشروطیت (نخستین: ۱۳۸۵: تهران).

عنوان و نام پدیدآور : جریانهای فکری مشروطیت: مجموعه سخنرانیها، مقالات و ضمایم/[برگزارکننده] موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی.

مشخصات نشر : تهران: موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۸۶.

مشخصات ظاهری : ۳۶۸ ص.

شابک : ۲۳۰۰۰ ریال :۹۷۸-۹۶۴-۵۶۴۵-۷۶-۰

وضعیت فهرست نویسی :

یادداشت : فیپا

یادداشت : کتابنامه.

عنوان دیگر : مجموعه مقالات همایش پژوهشی جریانهای فکری مشروطیت.

موضوع : ایران -- تاریخ -- انقلاب مشروطه، ۱۳۲۴-۱۳۲۷ ق.-- کنگره ها.

شناسه افزوده : موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی.

رده بندی کنگره : DSR۱۴۰۷ /۷۷ ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۹۵۵/۰۷۵

شماره کتابشناسی ملی : م‌۸۵-۴۵۴۵۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

مقدمه

سال ۱۳۸۵ بنا به تقویم شمسی برابر با یکصدمین سالگرد صدور فرمان مشروطیت بود. به این مناسبت همایشها و نمایشگاههایی در داخل و خارج کشور برگزار شد. همایش علمی بررسی و نقد «جریانهای فکری مشروطیت» در روز ۱۹ تیر ۱۳۸۵ مصادف با سالروز صدور فرمان مشروطیت بنا به تقویم قمری (۱۴ جمادی الثانی)، در سالن همایشهای کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، برگزار گردید.

این همایش بستر و فرصت مناسب و تأثیرگذاری برای طرح و بحث بسیاری از وجوه و ابعاد آراء، اندیشه ها و جریانهای هدایت کننده نهضت مشروطیت به شمار می رفت.

تبیین اجمالی موضوع همایش

رقابت آراء و اندیشه های سیاسی مبتنی بر نظامهای معرفتی گوناگون در شکل گیری زمینه ها و رویدادهای مشروطه، گفتمان خاصی را پدید آورد که بر سرنوشت نهایی این حرکت دگرگون ساز سیاسی و اجتماعی ملت ایران حاکم گردید. حداقل دو نوع نگرش و آرمان در پیدایش و نمو مشروطه در چالش با یکدیگر واقع شدند که در یک مقطع اولیه به غلبه یکی بر دیگری و در مراحل پایانی به مغلوب شدن همان منجر گردید. به گونه ای که دو ایدئولوژی غالب و مغلوب در خاتمه این نهضت، چالش تاریخی دیگری را مجدداً آغاز نمودند. همچنین به نظر می رسد در میان بازیگران اصلی نهضت مشروطیت، رهبران مذهبی، توده های مردم، انجمنها و رجال سیاسی و مقامات رژیم حاکم هر یک به طیفی از معتقدان ایدئولوژیک و سیاسی گرایش یا وابستگی داشته اند که شناخت و تبیین واقع بینانه و مستند آنها، تصویر واضح تری از این معرکه آراء و عقاید پدید خواهد آورد.

بحث و بررسی علمی و کارشناسی این موضوعات از منظر فلسفه سیاسی، فقه

ص: ۷

سیاسی، تاریخ تحولات اندیشه سیاسی و جریان شناسی معرفتی و ایدئولوژیک در تاریخ نهضت مشروطیت، حدود و دامنه علمی این همایش را ترسیم می سازد.

ضرورت برگزاری همایش

۱. برگزاری همایشهای علمی در خارج و داخل کشور که عمدتاً با غلبه نظریات سکولار و از منظر نفی یا نادیده گرفتن هویت و مبانی دینی مشروطیت صورت می پذیرد، لزوم چالشهای متناسب و قوی علمی را گوشزد می کند. این گونه همایشها در سالهای گذشته به تناوب برگزار شده و در یکی دو سال اخیر و سال جاری به بهانه یکصدمین سالگرد مشروطیت از تنوع و تکثر بیشتری برخوردار گشته اند. مقالات و کتب منتشره و یا در دست انتشار که بر مبنای مباحث این پژوهشها تدوین شده اند، جامعه علمی کشور و پژوهشگران را تحت تأثیر قرار می دهند و فضای مطالعات آکادمیک را همچنان در سیطره قرائت سکولار از مشروطیت نگاه می دارند. همچنین در سایر همایشهایی که در ایران برگزار خواهند شد، تمرکز و محوریت موضوع عمدتاً بر رویدادها و ابعاد تاریخی است و مباحث عقیدتی به صورت مبسوط و تخصصی کمتر ارائه می شوند.

۲. انتشار دیدگاهها، داوریها و تحلیلهای یک جانبه و یک سویه که در نظر بسیاری از صاحبنظران اساساً مخدوش و کم اعتبار محسوب می شوند، در قالب کتب و مقالات متعدد در داخل کشور، سئوالات فراوانی را ایجاد کرده است که بسیاری از آنها با اتقان و قدرت اقناع کافی نقد و تحلیل نشده اند. کما اینکه تفاسیر و تبیین های سکولار مشروطیت از سالهای دور مورد حمایت گسترده رسمی و محفلی قرار داشته است و پس از پیروزی انقلاب نیز توسط جریانهای لائیک یا تجدیدنظر طلب دامن زده شده و تقویت گشته است.

۳. پیوند بسیاری از مباحث معرفت شناسانه، ایدئولوژیک و سیاسی نهضت مشروطیت با اندیشه ها و آرمانهای انقلاب اسلامی ایران، موجب گردیده تا این موضوع همچنان زنده و معاصر در متن چالشهای جمهوری اسلامی ایران در ارتباط تاریخی با وقایع نهضت مشروطیت، نیز در معرض بحث و بررسی قرار گرفته اند که تبیین تصحیح این مباحث، موردنیاز جامعه علمی کشور است.

۴. همچنین نیاز نسل جوان و نخبگان معتقد به انقلاب اسلامی، به شناخت علمی و متقن ابعاد گوناگون اندیشه سیاسی مشروطیت و درک مستند رقابتها، چالشها و همکاری جریانهای متنوع و گوناگون فکری موجود در بین نخبگان، و رهبران اصلی آن و آگاهی بر چگونگی تغییرات و تحولات فکری سالهای نهضت؛ خود مستقلاً یک

ص: ۸

دلیل مهم برای اثبات اهمیت و ضرورت پرداختن به این موضوع است.

برگزارکننده این همایش مجمع هماهنگی مراکز اسنادی و تاریخ پژوهی بود. اعضاء این مجمع عبارتند از:

مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی

سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مرکز اسناد انقلاب اسلامی

مرکز بررسی اسناد تاریخی

مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه

دفتر مطالعات و تدوین تاریخ معاصر ایران

بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران

دفتر ادبیات انقلاب اسلامی حوزه هنری

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

کتاب حاضر پس از متن سخنرانی خیرمقدم و متن سخنرانی افتتاحیه ریاست محترم مجمع تشخیص مصلحت نظام آیت الله علی اکبر هاشمی رفسنجانی، متن مقالاتی را که خلاصه ای از آن در روز برگزاری این همایش ارایه شد، در خود جای داده است. در این بخش متن کامل مقالات آقایان دکتر محمد رجبی، دکتر علی اکبر ولایتی و دکتر غلامحسین زرگرنژاد به دبیرخانه ارسال نشد و به ناگزیر متن سخنرانی ایشان عیناً درج شده است. در ادامه نیز سایر مقالات رسیده به دبیرخانه که در روز همایش فرصت ارایه آنها به دست نیامد، تقدیم گردیده است. پایان بخش کتاب نیز سخنرانی اختتامیه حجت الاسلام والمسلمین احمد خزائی ریاست محترم ستاد همایش و رئیس مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی آمده است.

گفتنی است متن مقالات و سخنرانیها به ترتیب ارایه در روز همایش درج شده است.

ضمن سپاس از دست اندرکاران برگزاری این همایش؛ از محققین و پژوهشگرانی که به دعوت دبیرخانه همایش برای ارسال مقاله پاسخ مثبت دادند، سپاسگزاریم.

امید است این اثر مورد مداقه اهل فن قرار گرفته و نکات بدیعی فراروی مورخان و پژوهشگران تاریخ معاصر ایران قرار دهد.

مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی

دبیرخانه دایمی همایشها و نشستهای تخصصی

ص: ۹

ص: ۱۰

سخنرانیها!

ص: ۱۱

ص: ۱۲

سخنرانی خیرمقدم/ آقای علی اکبر اشعری

معاون رئیس جمهور و رئیس سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و صل الله علی محمد و آله الطاهرین.

خیلی خرسند هستیم که کتابخانه ملی میزبان اولین همایشی است که مجموعه مؤسسات اسنادی کشور گرد هم جمع شدند و این برنامه را برپا کردند. در اولین همایش به واکاوی جریانهای فکری مشروطیت خواهیم پرداخت. جریان مشروطیت همان طور که حضار مطلع هستند با سوار شدن بر موج عدالت خواهی مردم شکل گرفت و علی رغم حمایت و پشتیبانی گسترده مردم و علما و روحانیون و تلاش آنها برای سامان دادن به این حرکت مردمی، به بیراهه رفت و فقط به عنوان تجربه حرکتهای بعدی برای ما باقی ماند. مجموعه مؤسسات اسنادی به دنبال جلساتی که داشتند به این جمع بندی رسیدند که در نخستین اقدام جمعی خودشان به واکاوی جریانهای فکری این حرکت بپردازند. من از آیت الله هاشمی رفسنجانی و همه میهمانان ارجمند که دعوت این مجمع را پذیرفتند و به این مجلس تشریف آوردند تشکر می کنم و خیر مقدم عرض می کنم و امیدوارم که این آغازین حرکت ما حرکت مثبتی باشد و به جامعه علمی و فرهنگی کشور کمک بکند و این راه را با صلابت و منظم ادامه بدهیم.

والسلام علیکم و رحمه الله.

ص: ۱۳

ص: ۱۴

سخنرانی افتتاحیه/ آیت الله هاشمی رفسنجانی

ریاست مجمع تشخیص مصلحت نظام

از اینکه چند گروه فرهنگی تاریخی و علمی را برای [تدوین] یکی از مهم ترین مقاطع تاریخ معاصر ایران جمع کردید، تشکر می کنم. مقطعی که در تدوین آن انصاف رعایت نشده است. همان جریاناتی که دست اندرکار اختلافات و درگیر چالشها بودند، بعداً با سلیقه و اهداف جناحهای خودشان این تاریخ را نوشتند. البته ارزش کارشان از این جهت باید تأیید بشود که بالاخره چیزی نوشتند و تاریخ بالکل از دست نرفت. اما جمع بندی تاریخ و قضاوت بی طرفانه و پندآموز از این واقعه تاریخی بسیار مهم است که خوشبختانه این وظیفه را جمعی از علاقه مندان اسلام و انقلاب و ایران به دوش گرفتند و چند گروه الآن دنبال نگارش محققانه تر این تاریخ هستند. تجربه مشروطه برای انقلاب اسلامی خیلی می تواند کارساز باشد، برای پند گرفتن و درس گرفتن و فهمیدن حرکت تاریخ هم زمینه ها هم اقدامات تا اینجا خیلی شبیه هم هستند. اما بعد از پیروزی هر دو تفاوتهای اساسی شروع می شود. انقلاب مشروطه ریشه هایی دارد و کارهایی انجام داده و پیامدهایی دارد که سعی می کنم هر سه بخش را به علاوه تفاوت و شباهت مشروطه با انقلاب خودمان را عرض کنم. مقالات و سخن رانیهای این کنفرانس، دست آورد خوبی برای جامعه ما خواهد داشت. ولی شروع کار است و بعداً تکمیل می شود. ریشه ها تقریباً شبیه ریشه های انقلاب اسلامی است. رژیم مستبدی به نام قاجاریه بر کشور حکومت می کرد، البته در زمان ما هم همین بود و رژیم شاه کمتر از آن نبود. رژیم شاه با قانون مشروطه حکومت می کرد و آن هم با بی قانونی و استبداد رسمی. و لذا وضع ما بدتر بود. چون آنها تحت پوشش کار رسمی و قانونی به اصطلاح مردمی حرکت می کردند اما اعمالشان مثل قاجاریه بود. آثارش هم شبیه به هم بود یعنی

ص: ۱۵

وابستگی قاجار به خارج خیلی جدی بود. آن موقع که انگلیس و روسیه تأثیرگذار بودند. در زمان شاه هم باز وابستگی عمیق تر و گستاخانه تر بود چون مستشاران امریکایی همه جای ایران را گرفته بودند، ارتش و ژاندارمری و شهربانی و ساواک و برنامه ریزی و نفت در دست آنها بود. حتی دربار. در زمان قاجار به این شکل نبود. خیلی صریح سفرای امریکا و انگلیس به دربار فرمان می دادند. پس وابستگی هم شبیه هم بود. استبداد اسمی نیست ولی رسمی هست. نارضایتی مردم هم شبیه هم بود با یک تفاوت. یعنی مردم از استبداد متنفر بودند. در هر دو مقطع، استبداد تا اعماق مردم روستاها هم رسوخ کرده بود. یعنی اوامر آنها، والیهای آنها، استانداران و فرمانداران آن زمان خدایی می کردند و ژاندارمها و مأموران مسلح آن زمان حقیقتاً زندگی مردم را به شلاق گرفته بودند. تبعیض در هر دو مقطع جدی است. هزار فامیل در نظام شاهنشاهی و حکومت اعیان و اشراف و شاه زاده ها در حکومت قاجار کاملاً روشن است. منتها آن موقع خیلی گستاخ و رسمی و با وضوح، این کار تحت پوششهای خاصی صورت می گرفت که از فریبهای زمان بود. مسائل دینی هم کم و بیش همین طور بود. آن موقع هم برخی از علما در دستگاه قضاوت و قدرت اهتمام داشتند و بخشی هم حاضر به همکاری نبودند. در زمان ما روحانیت یکپارچه بود. به آن شکل بین علمای دربار و مخالف تقسیم نشده بود. از این حیث مقداری تفاوت پیدا می شد. افکار عمومی توده ملت آن موقع در میدان نبود اما نخبگان و صاحب نظران بودند؛ یا موافق یا مخالف. در زمان ما افکار عمومی به خاطر مبارزه به میدان آمده بود بویژه به خاطر شرایط بعد از شهریور ۲۰، این هم یک تفاوت اصولی بین انقلاب و مشروطه ایجاد می کند و پیروزی مشروطه با پیروزی انقلاب ما خیلی تفاوت دارد. مدت مشروطه از لحظه شروع تا تمام، کوتاه است. درگیریها، زندانیها و از این چیزها بسیار کم دارد. به همین دلیل نیازی نبود که مردم به صحنه بیایند. مردم از آنچه می گذشت بی خبر بودند الاّ ـ در تهران و تبریز و بعضی جاهای دیگر. اما در دوره ما، در نتیجه سطح وسیعی از مردم آگاه شده بودند. در هفده سال دوران مبارزه تقریباً به همه خانه های مردم رفته بودند و آگاهی و شعور عمومی ایجاد شده بود و لذا توده مردم مسئله را حل کردند نه نخبگان در مشروطه این گونه نبود. در اعتصاب شاه عبدالعظیم یا در مهاجرت به قم چه تعداد از مردم حضور داشتند؟ طلبه ها و وعاظ و بخشی از بازاریها بودند. در تحصن سفارت انگلیس هم جمع محدودی از بازاریها بودند. دیگر ما توده مردم را نداشتیم که آن روزها خیابانها را پر کرده بودند. شیوه افشاگری و روشنگری هم خیلی متفاوت بود. روحانیت در سراسر کشور برای آگاه کردن مردم از مساجد و معابر و حسینیه ها و مراسم]مذهبی[بهره می برد. اما تحلیل شفاهی درباره مشروطه خیلی نبود. اصلاً به این سطح نرسیده بودند

ص: ۱۶

که وعاظ و خطبا و گویندگان در سراسر کشور با مردم حرف بزنند. این موضوع فقط در بعضی جاها و شاید در همین تهران بود. روشنفکران در آن زمان یعنی تیپ فرهنگی غیرروحانی، اعم از چپ و راست با تشکیلات و جریانهایشان در سطحی از نخبگان و صاحب نظران ارتباطات جلسه ای یا مکتوب داشتند یا در کلاس درس مسائل را منتقل می کردند و لذا انقلاب توده مردمی به آن شکل اتفاق نیفتاد. شاید اگر مظفرالدین شاه در مشروطه مقاومت می کرد و علما هم اصرار می کردند به تدریج مسئله به خانواده های مردم هم می رسید و به همه جا می رفت. اما آنها زود تسلیم شدند و قضیه تمام شد. بنابراین ریشه های انقلاب مشروطه عبارت بود از استبداد، تبعیض، وابستگی که مشکلات زندگی مردم بود. در انقلاب اسلامی هم وجود داشت که انقلاب به وجود آمد.

نکته دیگر اینکه در انقلاب مشروطه جریانهای فکری سه گانه ای کارزار را اداره می کردند. روشنفکرانی که در ارتباط با غرب به این نتیجه رسیده بودند. حالا یا با مسافرتهای تحصیلی یا استادانی که آورده بودند به خصوص در دارالفنون یا در روزنامه ها و سایر اطلاع رسانیهایی که بود.

جریان چپی به مرکزیت قفقاز که در مقدمات کار انقلاب سوسیالیستی بود، آنها هم در ایران فعال بودند و حضور داشتند.

جریان اساسی مذهبی که علما و روحانیون آن را رهبری می کردند مثل انقلاب خودمان که این سه جریان بودند. ما در جریان مبارزه هم نیروهای آزادیبخش متمایل به فرهنگ غرب از نوع دمکراسی غرب را داشتیم. مبارزان چپ که قبله شان مسکو بود و رهبرشان یا استالین یا مائو یا لنین بود. علما و مردم متدین هم بودند که اینها بدنه اصلی جامعه را به میدان آوردند. راهکار مبارزه یک مقدار متفاوت بود. در این دوره آنچه حرف آخر را زد و کار را تمام کرد، همانا مردم بودند. تحقیقاً اگر مردم با آن وسعت به میدان نیامده بودند رژیم پهلوی تسلیم نمی شد و شاه فرار نمی کرد. چون سرکوب نخبگان مبارز عملاً انجام شده بود. یادمان هست عمده مبارزین در زندانها، جمع بودیم. کار به جایی رسیده بود که بدون هیچ پروایی بعد از تمام شدن دوره محکومیت هم ما را نگه می داشتند و صریح می گفتند «قانون بی قانون» همین که هست. نفسی هم از کسی در نمی آمد. خیلی سخت بود. بالاخره شرایطی پیش آمد که موج مردم خیلی چیزها را عوض کرد. در دوران مشروطه کار به اینجا نرسید. توده مردم نیامدند. اما نفوذی که علما داشتند و تجربه ای که در مسئله تنباکو پشت سرشان بود و می دانستند که یک عالم یا مرجع می تواند مردم را بسیج بکند و برای آنها کافی بود که تسلیم بشوند. البته در بین شاه زاده ها و اعیان و اشراف کسانی مایل بودند که آن وضع استبداد مطلق به

ص: ۱۷

مشروطه و مشروعه مبدل بشود. همه این جریانها مبدأ بروز انقلاب مشروطه است. وقتی فکر می کنیم که یک رژیم استبدادی ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی در ایران به آسانی در مقابل درخواست علما و جمعی از آزادانـدیشان و عـدالت خواهـان تسلیم می شود، فرمان عـدالت خانه و بعـد فرمان مجلس را صادر می کند، این یک تحول تاریخی مهم است. این را کم نگیریم که چون هزینه کمی برای آن داده شده. درست است که انقلاب ما کم هزینه بود مثل انقلابهای پرخطر و پرخرج نبود، ولی به هر حال هزینه داشت. زنـدان داشت. شلاق و تبعید داشت. شهید داشت. خیلی خسارتها دیدیم ولی قابل مقایسه با آنها نبود.

همان جریانهایی که عامل پیدایش مشروطه بودند به محض رسیدن به مشروطه، به جان هم افتادند و عامل تفرقه شدند و مشروطه را عملاً به باد دادنـد. البته اسم مشروطه هیچ وقت به باد نرفت ولی عملاً مشروطه به باد رفت. وقتی آدم تاریخ بحثهای مجلس دوم را می خوانـد؛ چون مجلس اول چیز خاصی نبود افراد، صنفی و گروهی بودنـد. امـا در مجلس دوم که بحثهای قانون اساسی و متمم قـانون اساسی به میـان آمـد، همان تفاوتهای جریانها، خودش را نشان داد. یک بحث مطرح بود و آن اصل مساوات همه ملت، همه ادیان و فرهنگها و مذاهب بود که باید مساوی باشند. این بحث در بین تهیه کنندگان قانون اساسی خیلی داغ بود.

بحث دیگری که قانون اساسی را جدی تر کرد بحث اجرایی کردن احکام اسلام بود. اینکه چگونه قوانین را با شرع منطبق کنند. در سطح کلیات قانون؟! یا قوانین عرفی؟! آیا آنجایی که احکام شرعی وجود دارد می شود بر روی آن قانون گـذاشت؟ این مباحث، مسائل جدی به وجود آورد. مردم در زمان مبارزه به هم رسیده بودند و یک حرف می زدند و آن عدالت خانه بود. بعد رسیدند به مشروطه و بعد به مجلس، سپس محتوای مشروطه از هم جدا شد. اینجا یک تفاوت عمده با دوره ما دارد. دوره ما هم همین اتفاقات می توانست بیفتـد. درست همان حرفها زده می شـد. اما در اینجا امتیازاتی بود که توانست مسائل را به خواست اکثریت مردم و علما حل بکند و آن حضور مردم بود. اکثریت ۹۹ درصدی مردم با عشق و علاقه به حکومت اسلامی، رأی دادند. همان که پیشنهاد شده بود. اما این اتفاق در مشروطه نیفتاد نه مردم در میدان بودند و نه مسئله حل شد. همان طور ماند. بعد متمم قانون اساسی را با خیلی فشارها و مشکلات به تصویب رساندنـد. اما یک روز هم اجرا نشـد. خیلی از علما آن را بـدان شکل قبول نداشتند. اما در انقلاب اسلامی این اتفاق نیفتاد. به خاطر آن تفاوتی که ما با مشروطه داشتیم. در اینجا توده مردم مسلمان متدین متعبد، عامل اصلی پیروزی انقلاب بودند. اینها همه در صحنه بودند. هم ناظر بودند و حمایت می کردند. تفاوت دومی

ص: ۱۸

که ما داشتیم، مسئله رهبری بود. در مشروطه یک رهبر نیرومند نیست. مخلوطی از این جریانات فکری و انجمنهای سری مخفی وجود داشت. شخصیتهای بزرگی مثل علمای نجف و تهران شاخص شده بودند اما رهبری به آن صورتی که در انقلاب ما شکل گرفت، یعنی رهبری امام، وجود نداشت. شخصی مثل امام به عنوان رهبری که به طور طبیعی به رهبری رسیده بود و عمل خودشان، اخلاق خودشان و صلاحیتهای خودشان مردم را به دور ایشان جمع کرده بود. اما در مشروطه چنین چیزی نبود. ما طلبه ها به ایشان خیلی نزدیک بودیم و ایشان را خوب می شناختیم و به ایشان عشق می ورزیدیم و با خاطر آرام دستورات ایشان را اطاعت می کردیم؛ به هر قیمتی حبس، جان، مال و محرومیت. با ایمان عمل می کردیم. هر چه هم به طرف توده های مردم می رفتیم روحیه ها قوی تر می شد و ضعیف تر نمی شد. همه در صحنه بودند. وقتی که رفراندوم نظام مطرح شد این طور نبود که تبلیغات یک طرفه باشد. رسانه های زیادی با شانتاژ تبلیغاتی سم پاشی می کردند. در همه جاها هم بودند. حتی در روستاها. من خودم آن موقع به شهرهای دور رفتم. آبادان رفتم، مسجد سلیمان رفتم، جاهایی که آدم فکر نمی کرد آنجا این میدانها داغ تر باشد. دانشجوها، دانش آموزان در خیابان، بحثها کاملاً ـ جدی بود. این جور نبود که مردم بی اطلاع بیایند رأی بدهند. تبلیغات واقعی اتفاق افتاد و مردم انتخاب خودشان را کردند. این سرمایه حضور مردم، هم در شکل گیری هم در انقلاب، هم در تداوم انقلاب هم در صحنه بودن، مهم ترین وسیله و ابزار نفوذ در قدرت و نظام بود. البته مشروطه به آن رهبری ساده ای نیازمند بود که امام داشت همه علائم حاذق بودن طبیب سیاسی مردم و جامعه شناسی مردم را ما در امام می دیدیم. در حالی که آن رهبری در انقلاب مشروطه نبود. آدمهایی بسیار ارزشمند بودند، توضیحاتی می دادند، فتواهایی می دادند ولی خیلی فرق داشت با کسی که با یک اشاره میلیونها نفر از مردم را به صحنه می آورد. این عملاً اتفاق افتاد. رقیبها و رفیقها می فهمیدند که با چه کسی مواجه هستند. حد خودشان را می شناختند که در میدان چه بکنند. خارجیها هم همین طور. آنها هم که می خواستند دخالت و اعمال نفوذ بکنند، مثل سفارت امریکا و سفارت انگلیس، فهمیدند با چه سدی برخورد می کنند. همان حکومت نظامی که دو روز قبل از پیروزی انقلاب اعلام کردند، کاملاً با طراحیهای امریکا و هایزر بود. فکر می کردند که مردم را در خانه ها حبس می کنند و انقلاب را متوقف می کنند. امام در همان اتاق محقر مدرسه علوی محبوس ماند در حالی که ترس بمباران شب هم وجود داشت. مردم در خیابانها ماندند و ریختند در مساجد و توطئه بمباران هم شکست خورد. پس رهبری قاطع و سالم امام به همراه آگاهی مردم که در طول مبارزه هفده ساله به سلامت به وجود آمده بود، این تفاوت اساسی را با مشروطه داشت. نمی توانیم

ص: ۱۹

بگوییم آدمهای مشروطه خواه، آدمهای کوچکی بودند. نمی توانیم بگوییم آنها ضعیف عمل کردند یا خلوص نداشتند. از بزرگان تاریخ هستند و حقیقتاً تاریخ را عوض کردند. اما این ویژگیها را نداشتند و این نیروی مردمی زمینه حضورش در جامعه مثل آن روز و امروز نبود. لذا این تفاوت پیش آمد. انقلاب به همین امواج شبیه مشروطه کار خودش را کرد. قانون اساسی خودش را همان طور که می خواست نوشت و ضمانت اسلامی بودن قوانین اسلامی را در خود قانون اساسی آورد و باز هم به تأیید مردم در رفراندوم عمومی رساند و مردم پشتیبان کار شدند. اصل ۴ قانون اساسی ما خیلی تفاوت دارد با آن چیزی که در مشروطه می توانست عمل بکند و اصلاً هم عملی نشد. این کار در شرایطی به وجود آمد که همه دستگاههای تبلیغاتی شرق و غرب و ارتجاع و عوامل داخلی، آن روز علیه مجلس خبرگان قانون اساسی بسیج شده بودند. حتی دولت موقت به خاطر بعضی از مواد استعفا کرد. تا اینجا ما توانستیم عبور کنیم. شما انتخابات مجلس دوم مشروطه را ببینید. در تهران که شهر بزرگی بود ۵۷۰۰ نفر در انتخابات شرکت کردند. معلوم می شود توده مردم نبودند. دوره اول هم تمام شده بود، داغ بودند و مردم فهمیده بودند و خیلی کارها شده بود. نمی شد گفت اینها بی اطلاع اند. اما فقط پنج هزار نفر در تهران شرکت کردند. کجاست این موجی که مردم در پای صندوقهای رأی می دادند با آن چیزی که در مشروطه بود. ۳ روز هم مردم می آمدند در دارالفنون رأیشان را می دادند و می رفتند. این تفاوت عمده ای است در کار ما و آثارش هم در پیروزی و تداوم انقلاب و دفاعمان و زندگی مان و تا امروز ادامه دارد. ما عبرتی که باید بگیریم و هویشاری که باید داشته باشیم مربوط به همین جاست که عوامل پیروزی را فراموش نکنیم. هماهنگی مردم را فراموش نکنیم. هماهنگی علما و پیشتازان را فراموش نکنیم. وقتی فتوای اعدام و محدورالدم بودن مرحوم شیخ فضل الله را می دهند، خیلی از افرادی که مرید ایشان بودند در پای دار ایشان کف می زدند، جشن می گرفتند. همان اختلافات باعث شد بین آن سه جریانی که بودند، جریان روحانیت دچار انشعاب شود. به خاطر مخالفتهایی که بر سر اسلامی کردن وجود داشت کم کم زاویه ها باز شد. عوامل افراطی هم همیشه اخلال می کردند. می دانید که بمباران مجلس و استبداد صغیر به خاطر یکی دو تا ترور پیش آمد. امین السلطان را ترور کردند. به کاروان محمدعلی شاه هم نارنجک پرتاب کردند و این بهانه ای به دست کسی داد که قرار بود با مشروطه خواهان همکاری بکند. او هم شمشیر را از رو کشید و مجلس را به توپ بست. البته باز مردم نه به آن صورت وسیع، اما مجاهدین و مشروطه خواهان از تبریز و اصفهان و تهران حرکت کردند و دوباره کار را پس گرفتند. آن چیزی که ضربه نهایی را زد، من فکر می کنم اختلاف بین علما بود. یکپارچگی که با حضور علمای تراز

ص: ۲۰

اول و مراجع پیش آمـده بود و موجب شـده بود همه بیرون آینـد، از بین رفت و آن بخش از نیروهای مذهبی که یکپارچه در میدان بودنـد به هم ریخت. زمـانی که نیروهـای افراطی با اقـدام به ترور، شـرایط را ناامن می کردنـد، در همان زمان که انگلیس با روسـیه کارد و پنیر بودند، با هم می سازند. درست در همین آشوب مشـروطه، قرارداد ۱۹۰۷ را می بندند و ایران را تقسیم می کنند. بخشی برای انگلیس منطقه نفوذ و بخشـی برای روسـیه و هیـچ صـدایی هم از داخـل ایران بلنـد نمی شود. حتی مقـام مسئول در واقع مقـام مسئولی نبود. هرج و مرج و به هم ریختگی در کشور درست کرده بودند و صدایی هم آن موقع از کسی درنیامد. تقسیمی که یک خیانت بزرگ تاریخی و استعماری در تاریـخ ایران است، اینها انجام دادنـد. بعـد هر دوی اینها شـروع کردند ناامنی ایجاد کردن. از گمرکـات گرفته تـا مرکز کشور همه جـا را نـاامن کردنـد. در یـک فـاز اختلافـات و درگیریها و دعواها مطرح بود. در یک فاز هم ناامنیهای کمرشـکنی که داشت مردم را از پا درمی آورد که زمینه را برای اسـتبداد رضاخان آماده کرد. مردم حاضر شدند همه چیز را از دست بدهنـد و یـک قلـدری بیایـد بـا قزاقهـایش کشور را امن بکنـد. مسیر را ایمن بکنـد. آن ناامنیهـای اول مشـروطه خودش موضوع تحقیق مهمی است. من در مقالات شـما ندیـدم این موضوع باشد ولی این را یک بار مطالعه کنید، هم ریشه هایش را و هم کسانی که کار می کردنـد. از مرزها تا مرکز شـرایطی را به وجود آوردنـد که راهی نمانـد غیر از آنکه قلـدری مانند رضاخان که با خارجیها ارتباط داشت و اعتمادی که آنها به او کرده بودند، بیاید و کار را یکسـره کند. آنها در مشـروطه قدرت روحانیت را خوب فهمیدند. قبلش هم در مسئله تنباکو فهمیده بودند. از این رو تصـمیم گرفتند که این قدرت را زایل کنند. تصمیم گرفتند این پل بین مردم و روحانیت را خراب بکننـد و کردنـد و چه کرد رضاخان که آمـد مساجـد را بست. حسـینیه ها را بست. ما را خلع لباس کرد. فقط عده محدودی که مزاحمتی برای او نداشـتند اجازه داشـتند لباس بپوشـند. آن هم در شرایط خاصی که اتفاق افتاد. چیزی که از دست دادیم این بود که روحانیت در صـحنه نبود. اشخاصـی پیدا شدند مانند مرحوم مدرس که در همان شرایط باز انتخاب شدند و رفتنـد مجلس. در مجلس آن جوری اقـدام کردنـد. قرار بود که ایشان از علمای تراز اول باشـند. عده زیادی را انتخاب کردند که از بین خودشان پنج نفر را انتخاب کنند. شـرایط را آن قدر سـخت کرده بودند که آنها هم مجلس نیامدند. این شـرایط خطرناک برای کشور شد و دوره بعدی پهلوی آمد تمام آن کارهایی را که آنها می خواسـتند کرد. مدتی هم تظاهر به اسلام و به دین می کرد. در عزاداریها شرکت می کرد و گل به پیشانی می زد. جلو دسته هم حرکت می کرد. گاهی سینه می زد. گاهی زنجیر.

ص: ۲۱

الآن هم وضع به گونه ای است که ما باید با دقت مواظب باشیم عواملی که انقلاب را پیروز کرد و تداوم یافت؛ حضور مردم در صحنه، همراهی علما با مردم و دانشگاهیان همه اینها را فراموش نکنیم و نگذاریم آنها فراموش بشوند و آسیب ببینند و مخدوش بشوند. زیرا می تواند مشکلات به وجود آورد. فراموش نکنیم استعمار بسیار مجهزتر از گذشته است. توفیق بیشتر برای شما و ادامه کارهایتان خواهانم.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

ص: ۲۲

مقالات!

ص: ۲۳

ص: ۲۴

تقابل اندیشه جمهوری خواهی و استبداد

دکتر محمد رجبی

بسم الله الرحمن الرحیم

با عرض سلام به محضر حضار محترم و تشکر از برگزار کنندگان این همایش، موضوع سخن تقابل جمهوری خواهی و استبداد می باشد. علت انتخاب این موضوع این بود که متأسفانه ملاحظه می شود در مباحثی که در بین اهل نظر ما است بسیاری از اوقات صورت مسئله یا تصوری که ارائه می شود در مرحله نقص یا ابهام قرار می گیرد و لذا تصدیقاتی که پیرامون آن ایجاد می شود چه سلبی چه ایجابی خدشه دار می شود. ما بسیاری از صورت مسائل را عادت کردیم که بپذیریم و در چارچوبی که معتاد ذهن همگان است به آن بپردازیم. گاهی اوقات باید در صورت مسئله تأکید کنیم که آیا صورت مسئله درست است یا نقصی دارد یا ندارد و روش پرداختن به آن به همان صورتی که ارائه شده چقدر است؟

اغلب مشاجرات لفظی و لغوی که بین روشنفکران است وقتی که مورد مداقه قرار بگیرد روشن می شود که تصور روشنی از مباحث فی مابین ندارند و لذا تصدیقات سلبی و ایجابی آنها عملاً راهی به جایی نمی برد. نه تنها در کشور ما که حتی در دنیا هم شاهد چنین وضعی هستیم. شاید نوعی حرکت سقراطی ضرورت داشته باشد که ما را برگرداند به تصورات روشن که می تواند مورد توافق و اشتراک طرفین بحث قرار بگیرد و در آن صورت اختلاف نظرها هم کم خواهد شد. از جمله این مسائل که مطلق انگاشته شده و هیچ کس تردیدی در آن روا نمی دارد این است که پذیرفتیم که استبداد در دوره قاجار یک معارض بیشتر نداشت که مشروطه بود و اغلب نوشته ها گفتگو ها و ... در طول این سالهایی که از پیروزی مشروطه گذشته و حتی بعد از انقلاب اسلامی

ص: ۲۵

تا امروز حول همین فرض دور می زند که استبداد به عنوان حاکم نقطه مقابلی داشت بعنوان مشروطه.

آنچه بنده می خواهم در اینجا روشن بسازم این است که وقت شما عزیزان را با ذکر سند نمی گیرم چون موارد تفصیلاً ارائه خواهد شد ولی به موارد مختصری اشاره خواهم کرد. بعنوان نمونه خواهید دید که اندیشه جمهوری خواهی قبل از مشروطه وجود داشته است. چون مشروطه خواهان پیروز شدند. این نظر را کاملاً رد کردند حتی فریدون آدمیت و خیلیهای دیگر که شروع کردند به نوشتن تاریخ مشروطیت و دسترسی هم داشتند به اسنادی که دیگران کمتر داشتند اشاره می کند که بخشی از اسناد نیست یا وجود ندارد.

ولی نکته مهم این است که این جریان ثبت تاریخی داشته است. به نام مشروطه آنچه در این دقایق محدود می توان بیان کرد این است که بر فرض وجود تعدادی سند بازمانده از آن دوره آیا درایت تاریخی اقتضای این را می کند که ما برای چنین اسنادی اعتباری در خور قائل بشویم چون صرف داشتن چند تا سند نشان دهنده وضعیت معینی برای این دوره نیست مگر اینکه آن اسناد اعتباری داشته باشد. روی این حساب تحقیقات خودم را در این وقت به وجه نظری قضیه می گذارم البته ذکر چندین سند که در مقاله به تفصیل آمده است.

می دانیم جنبشی که بهتر است جنبش ملی مردمی ایران بنامیم نهایتاً ختم شد به نهضت مشروطیت. این جنبش دو آبشخور اساسی داشت یکی به نام جنبش مردمی ضد بی عدالتی و ستم در مملکت که ریشه در جنبشهای کهن ایران داشت که ضد ستم بود و ضد تسلط بیگانه بود. این وجه جنبش به تصدیق همه مورخان چه داخلی چه خارجی رنگ مشخص دینی داست. به خصوص برای شیعه یعنی تاریخ مبارزه علیه ظلم، و شیعه سمبلش در شهادت حسین ابن علی (ع) و انتظار ظهور مهدی (عج)که این هر دو حکایت از ستیز با وضع موجود و به رسمیت نشناختن وضعیت حاکم بود. بنابراین آن وجه از قیام مردم در دوره استبداد قاجاری که جنبه عدالت خواهانه و استقلال طلبانه در برابر عمال خارجی داشت رنگ مشخص مذهبی را داشت و تحت تأثیر علمای دین بود و همان طور که آیت الله هاشمی رفسنجانی فرمودند نقش علما غیر قابل انکار است وجالب اینکه مردم از مسجد حرکت می کردند، کفن می پوشیدند، به قرآن قسم می خوردند و عجیب تر آن که شبیه انقلاب اسلامی در تهران بالای پشت بامها الله اکبر می گفتند. این وجه مذهبی جنبشی بود که مردم ایران علیه استبداد قاجار داشتند.

اما وجه دیگری که مردم داشتند تحت تأثیر اتفاقاتی بود که در جهان رخ داده بود و آشنایی با جهان بیرون مردم ایران را واداشته بود. البته همانطور که سخن ران

ص: ۲۶

پیشین فرمودند مردم ایران نه در سطح همه شهرهای ایران و حتی تهران بلکه قشری که اهل سیاست بودند و آ گاه تر بودند تحت تأثیر اتفاقاتی که در جهان افتاده بود خواهان تغییر در وضع موجود و استبداد بودند. این جریان مشخصاً از دو آبشخور تغذیه می کرد:

یکی انقلاب فرانسه بود که تمام جهان را تحت تأثیر قرار داده بود و دیگری انقلاب سوسیال دمکراتها در همسایه شمالی ما روسیه تزاری وقت. هیچ کس انکار نمی کند که انقلاب فرانسه تأثیر فکری بر ایران نداشت جدا از روزنامه هایی که مرحوم سید جمال الدین اسد آبادی منتشر می کرد و ملکم خان و دیگران. در دارالفنون، هم همان طور که آقای هاشمی اشاره داشتند اساتیدی از جمله خود ملکم خان قبل از آنکه به اروپا برود ترویج فکر جمهوری می کرد. سید جمال الدین اسد آبادی که به حق می توان او را در این خصوص اولین بیدارگر مردم ایران در ارتباط با حوادث جهانی دانست، جمله معروفی دارد که همه شنیده اند در آخرین نامه ای که به دوستانش می نویسد ذکر می کند:

«چه خوش بود تخمهای بارور مفید خود را در زمین شوره زار سلطنت فاسد نمی نمودم آنچه در آن مزرعه کاشتم به نمو رسید ای کاش من تمام تخمهای افکارم را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم. چه خوش بود تخم افکار خود را در زمین شوره زار سلطنت فاسد نمی نمودم. آنچه در آن مزرعه کاشتم به نمو رسید. هر چه در این زمین (سلطنت) غرس نمودم فاسد گردید.» بعد در آخر اشاره می کند: بنیاد حکومت مطلقه منهدم شدنی است. شما تا می توانید در خرابی اساس حکومت مطلقه بکوشید نه به قلع و قمع اشخاص. شاید برخی تصور کنند مقصود از حکومت مطلقه به مفهوم عام است، نه اصلاً اساس سلطنت است. چون در نامه ای که به میرزای شیرازی مرجع تقلید وقت می نویسد ایشان را رهبر مطلق شیعیان و مسلمانان می داند و خطاب به میرزای شیرازی این گونه می نویسد که: «خدا لیاقت نیابت امام زمان را به تو اختصاص داد و از میان طایفه شیعه تو را برگزیده و زمام ریاست ملت را از طریق ریاست دینی و حفظ حقوق ملت را به تو واگذارده و برطرف ساختن شک و شبهه های مردم را جزء وظایف تو قرار داده است. چون تو وارث پیغمبرانی سررشته کارها را به دستت سپرده است که سعادت آن جهان بدان وابسته است» و جملاتی مانند این.

بنابراین سید جمال الدین اسدآبادی آخرین نظری را که مطرح می کند این است که «به سراغ مردم بروید اصلاً سلطنت را نادیده انگارید و اساس سلطنت را مورد تشکیک قرار دهید». میرزا ملکم خان که روزنامه قانون را داشته است در دارالفنون هم تدریس می کرده. مخبرالسلطنه در کتاب خاطرات و خطرات خودش جلد ۱ در صفحه ۷۵ اشاره می کند که ملکم با من در ایران، هم بساط فراموش خانه پهن کرد هم فکر

ص: ۲۷

جمهوریت را به تقلید از فرانسه رواج داد. شما می دانید انقلاب فرانسه اساس جمهوریت را تأسیس کرد و سلطنت را برانداخت و کسانی که انقلاب فرانسه و فرهنگش را ترویج می کردند جمهوری خواه بودند. بعد ایشان این گونه اشاره می کند (البته بنده به نقل کتاب تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران جلد ۱ صفحه ۳۱۰ عرض می کنم:)

«او با تشکیل حلقه های فراماسونری و ترغیب فکر جمهوری به خوبی توانست مأموریت خود را انجام بدهد و چون علیقلی خان مخبر الدوله را به جای علی قلی میرزای اعتضاد السلطنه به وزارت علوم گماشت، ناصرالدین شاه به او گفت: باید وزارت علوم را اداره کنی(چون دارالفنون زیر نظر وزارت علوم بود) و از آن کتابها نخوانند. مراد از آن کتابها تاریخ انقلاب فرانسه بود. ناصرالدین شاه نهی کرده بود که در دارالفنون کتابهای انقلاب فرانسه را نخوانند چون علی قلی میرزا با تدریس کتاب انقلاب فرانسه افکار جمهوری خواهی را ترویج می کرد.»

این یک گروه بودند که جمهوری خواهان لیبرال بودند. اما گروه دوم کسانی بودند که تحت تأثیر جریان قفقاز بودند و حزب اجتماعی عامیون اصلاً ترجمه سوسیال دمکرات است. این از جمله جریاناتی بود که به شدت از آنها تبعیت می کردند. انقلابیون هوادار سوسیال دمکراسی چون متأثر از آن جریانات بودند و آن جریانات هم خواهان برانداختن سلطنت تزار در روسیه بودند برمبنای جمهوری آنها هم جمهوری خواه بودند نه تنها جمهوری خواه بودند بلکه با کائوتسکی از رهبران برجسته سوسیال دمکرات در روسیه در ارتباط بودند با پلخانوف از برجسته ترین تئوریسینهای مارکسیسم در ارتباط بودند و حتی با شخص لنین ملاقاتهایی داشتند. به قدری ارتباط نزدیک بود که لنین در یکی از سخن رانیهای خودش در ۱۹۰۸م به مقاومت مردم تبریز اشاره می کند. در ایران یک گروه انقلابی بوجود آمد که از ترکیب عجیب نخستین دومای روسیه وشورش پایان سال ۱۹۰۵م نتیجه شده بود. «تزارهای روسیه که از شکست خود هنوز در شک و تردید هستند اکنون با شرکت مجدانه در کودتای انقلابی می خواهند انتقام بگیرند. قزاقها که در تیراندازیهای دسته جمعی و لشگرکشیهای وحشیانه و دزدی در روسیه شرکت می جستند سرگرم انجام یکی از این اعمال در ایران هستند و می خواهند انقلاب را سرکوب کنند». مرحوم ملک زاده در تاریخ انقلاب مشروطیت ایران جلد ۴ صفحه ۱۶۶ می نویسد: «لنین حتی با مهاجرین آزادیخواه ایران روابط دوستانه پیدا کرد و علاقمندی بسیاری از خود نسبت به ایران نشان داد و دستوراتی چند به پیروانش که در قفقاز می زیستند فرستاد.» به هر حال این روشن است که اینها هوادار نظام مشروطه سلطنتی نمی توانستند باشند. اما چیز عجیب تر اینکه وقتی

ص: ۲۸

مشروطه پیروز شد و جریانی که از خارج هم حمایت می شد و آمد در قالب جریان غالب به پیروزی برسد، شما شاهد این هستید که جنبشهای جمهوری خواه از گوشه و کنار ایران پیدا می شود. در تبریز سوسیال دمکراتها جمهو ری خواهی را مطرح می کنند. شیخ محمد خیابانی در یکی از سخن رانیهای خودش می گوید: «ما کی انوشیروان عادل می خواستیم. ما نمی خواستیم ضحاک را برداریم و انوشیروان عادل را برجایش بنشانیم. ما یک حکمت فَعْله را می خواستیم پیاده کنیم. مانند انقلاب کارگری به سبکی که در روسیه اتفاق افتاد.»

میرزا کوچک خان هم در ایران جمهوری خواهی تأسیس کرد و حتی رضاخان هم در یک مقطعی بدلیل همین زمینه هایی که وجود داشت متقاضی شد که رژیم سلطنت ملغی شود و جمهوری بیاید. در این حین یک جریانی هم مطرح بود به نام جمهوری اسلامی در اعلامیه ای که در ربیع الثانی ۱۳۲۴ علما و اعیان فارس تحت این عنوان نوشته اند اشاره می کنند به اینکه:

«تاکنون عقیده ما این بود که دولت عبارت است از هیئت نجات دانشمندان سیاسی دان نه منحصر به یکی از فرنگی مآبانه تازه و از طبیعی مذاقان پوسیده روزنامه خوانان پاریس به زبان پوشیده. این اشاره به کسانی است که تظاهر به زبان فرانسه صحبت کردن می کنند. نفی دولت مطلقه مستبده آموخته و حال اینکه ایران جمهوری اسلامی است چه از عهد سلف تا حال خلف علمای ملت هر شهری به حکومت شورش کردند و دولت به مصلحت امور، حاکم را عزل فرمود بلکه رعایای هر دهکده که بر کدخدای خود شوریدند مالک قهراً به عزل کدخدا رأی داد و در نتیجه کلانتر خان هیچ طایفه ای را نتوانستند عزل کنند و کسی را به جای او نصب، بلکه مجبوراً همان طوایف و ایل خان و کلانتر را انتخاب نمودند و به این معنی باز جمهوری ما نشر فرانسه و امریک (امریکا) است.»

یک سندی را به صورت خلاصه اشاره کنم مربوط به کشف قیامی است که قبل از مشروطه در تهران اتفاق افتاد و پیش از آنکه به نتیجه برسد سرکوب شد.

«سرآرتور هاردینگ وزیر مختار وقت انگلیس گزارشی را راجع به این قیام داده بعد از او می خواهند تحقیقات بیشتر بکند و این گزارش را کامل تر کند و مجدداً بفرستد. ایشان هم گزارش تفصیلی خودش را فرستاده چندین صفحه است و در کتاب حقوق بگیران انگلیس در ایران آمده. در فراموش خانه و فراماسونری در ایران نوشته اسماعیل رائین جلد ۲ آمده صفحه ۱۹ تا ۳۰ و چند قسمت آن نیز در صفحه ۲۲ آمده که خدمتتان عرض می کنم. می گوید: قیام مسلحانه بود. گروههای مختلفی در آن شرکت داشتند. اما شخص بسیار مطلعی که درباره توطئه با او مذاکره کردم چنین استنباط می کند

ص: ۲۹

که بدون شک این اقدام مشترک مأمورین دولتی طبقه اشراف مخالف صدر اعظم فعلی و همچنین مجامع اسلامی که از طرف شیخ جمال الدین پایه گذاری شده در صدد برانداختن دستگاه صدر اعظم و در فکر انقراض رژیم قاجاریه و برقراری رژیم جمهوری اسلامی و اتحاد نزدیک با کشور عثمانی است». این گزارشی است که سر آرتور هاردینگ تفصیلاً می گوید و من بخشی از آن را خدمتتان خواندم.

بنابراین تعجب آور نیست که ما در تحلیل بسیاری از وقایع مشروطه می مانیم و نمی دانیم چگونه می شود افرادی را که خودشان مقدم بودند در اعتراض به رژیم استبداد، ولی به دلایلی با مشروطه ستیز کردند. در حصر تقابل بین استبداد و مشروطه می مانیم که اینها را مستبدخواه بدانیم که نیستند مشروطه خواه که نیستند. این اغلب مشکلی است که در تحلیل مشروطه با افراد مواجه هستیم که اینها نه مشروطه خواه هستند نه استبداد خواه. ما به تقلید از آنچه در این ۱۰۰ سال ارائه شده منحصر کردیم به تقابل بین مشروطه و استبداد و جمهوری خواهی که یکی از جریانات مقابل استبداد خواهی بوده و جریانات دیگری هم که با استبداد تقابل داشته می تواند راهگشا باشد برای بن بستهای تحلیلهایی که اشاره شد. از حوصله شما تشکر می کنم.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

ص: ۳۰

مشروطه مشروعه/حجت الاسلام مهدی انصاری قمی

شکل گیری و پیدایش انقلاب مشروطیت ایران از علل و عوامل متعدد، مشارکت اقشار و طبقات مختلف اجتماعی با افقهای فکری گوناگون و انگیزه ها و اهداف متفاوت ریشه گرفته است. تکاپوی جامعه ایرانی برای آزادیخواهی و تجددطلبی، و چالش سنت و تجدد، مهم ترین ویژگی عصر مشروطیت ایران بود.

فرایند آزادیخواهی و تجددطلبی سبب شد تا در چارچوب نظام سیاسی، مشروطیت پارلمانی تحقق یابد و به دنبال آن بسیاری از ارکان فکری و نهادهای سنتی جامعه ایران فرو ریزد.

تلاشهای نوگرایانه مشروطه طلبان و طرح بعضی ارزشها و نهادهای جدید، گروههایی از اقشار گوناگون جامعه سنتی ایران را با درجات متفاوتی از آگاهیها و انگیزه ها و اهداف گوناگون در جهتهای مختلف بی طرفی، موافقت و مخالفت در برابر مشروطیت برانگیخت.

علمای دین، یعنی مهم ترین گروههای اجتماعی ایران، در رویارویی با مشروطیت و چالش میان سنت و تجدد، واکنشهای مختلفی نشان دادند. شناخت هر چه صحیح تر و نقد چگونگی و چرایی مواضع فکری و عملکرد علما در عصر مشروطیت ایران، از اهمیت فراوانی برخوردار است. زیرا مواضع مهم ترین رهبران سنتی جامعه ایرانی در برابر تفکر جدید و فعالیتهای تجددطلبانه در عصر مشروطیت، و ماهیت و چگونگی تداوم اندیشه سیاسی سنتی و نیز تحول اندیشه سیاسی سنتی در میان دو گروه از علما را نشان می دهد.

اندیشه سیاسی علمای شیعی همواره بر اصول اعتقادی انحصار حق حکومت امام معصوم(ع) در جامعه اسلامی و غاصب انگاشتن هر نوع حکومت دیگر در زمان غیبت

ص: ۳۱

و نیز انتظار ظهور امام غایب و تشکیل حکومت عدل جهانی استوار بوده است. هر چند اندیشه غاصب انگاشتن هر نوع حکومت در زمان غیبت امام معصوم(ع) به طور نظری به انکار مشروعیت و نفی حقانیت وضع موجود انجامید، اما نتایج عملی آن نتوانست فراتر از محدوده بعضی منازعات سنتی گروههایی از جامعه و علمای شیعه با حکومتهای موجود، به سبب حضور سیاسی و فعال جریانهای منحرف و عوامل خارجی، جنبه بنیادی به خود بگیرد و به مبارزه ای فعال، گسترده و منظم در جهت سرنگونی حاکمیتهای موجود و تشکیل حکومت مستقل شیعی به وسیله و یا رهبری علمای شیعه بینجامد.

در واقع، شاید محروم ماندن علمای شیعی از حکومت و قدرت سیاسی، پیش و بیش از عوامل مؤثر بیرونی، ریشه در عامل تعیین کننده درونی و ماهیت تفکر سیاسی آنان، بویژه در تأویل علما از اصل غصب حکومت در زمان غیبت داشته باشد. از آنجا که در تفسیر اولیه و سنتی علمای شیعی از مسئله غصب حکومت در زمان غیبت امام معصوم(ع) و منحصر دانستن تشکیل حکومت را برای معصومان و شایستگان، تصدی امر حکومت را توسط خود نقض غرض دانسته اند.

بر این اساس، راههای مشروع به قدرت رسیدن و تشکیل حکومت از سوی علما پیش بینی نشده بود و هرگونه تمایل و تلاش علما برای تغییر وضع موجود و تشکیل حکومت، می توانست با به دست نیامدن مقصود، خود به نوعی غصب در زمان غیبت به شمار آید، همچنین وضعیت بحرانی سیاست جهانی و آلودگیهای مختلف آن لاجرم و خواه ناخواه به کناره جستن رهبران مذهبی شیعه و بازماندن آنان از هرگونه تمایل و آمادگی و نه نظری عملی برای تشکیل حکومت مستقل شیعی به رهبری علما انجامید.

عدم تمایل علما به تشکیل حکومت از یک سو، و انکار نظری حقانیت وضع موجود از سوی دیگر، نتایج دوگانه و متناقضی بود که ریشه مشترکی داشت: «اصل غاصب انگاشتن حکومت در زمان غیبت امام معصوم(ع). تقابل و تناقض نتایج دوگانه این اصل، از نتایج عملی اصل نظری نامشروع بودن حکومتهای موجود کاست و نقش سیاسی علما در مبارزات سنتی علیه حکومت را در چارچوب کارکردهای دوگانه انکار نظری حقانیت وضع موجود از یک سو و دوم تمایل به تشکیل حکومت از سوی دیگر، تحت فشار قرار می داد و آن را محدود می ساخت.

انقلاب مشروطیت ایران (۱۳۲۷ ۱۳۲۳ ق) که با مشارکت اقشار و طبقات مختلف اجتماعی با افق فکری، خاستگاهها، انگیزه ها و اهداف متفاوت شکل گرفته بود، از علل و عوامل متعدد و گوناگون داخلی و خارجی ریشه می گرفت: گسترش نفوذ و دست یازیهای سلطه گرایانه سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی قدرتهای خارجی در ایران،

ص: ۳۲

تأثیرات انقلاب ۱۹۰۵م روسیه، پیروزی ژاپن در جنگ با روسیه تزاری، جنبشهای آزادیخواهی و مشروطه طلبی در بعضی از کشورهای جهان و همسایه ایران، نهضت ترجمه و آشنایی با برخی از ایرانیان با بعضی از متون و آرای منورالفکران اروپایی، افزایش آگاهیها و بیداری نسبی گروههایی از اقشار و طبقات مختلف ایرانی درباره پیشرفتهای علمی، فرهنگی و تمدنی مغرب زمین، استبداد مطلقه داخلی و عقب ماندگی شدید سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حاکم بر ایران، افزایش شکل گیری انجمنها، روزنامه ها و مدارس جدید و اندیشه ها و اقدامات اصلاحی و نوگرایانه گروهی از نیروهای مذهبی و غیرمذهبی در ایران، از جمله مهم ترین علل و عوامل منجر به شکل گیری انقلاب مشروطیت ایران بود. هم پای علل و عوامل اصلی پدید آورنده انقلاب مشروطیت در ایران، شکل گیری یک سلسله حوادث و دست آویزهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در آستانه انقلاب مشروطیت ایران که تشدید و گسترش فرایند تکاپوهای اصلاح طلبانه و مبارزات مذهبی و ملی علیه حکومت قاجاریه را به دنبال داشت، زمینه های تداوم نقش سنتی علمای دینی در رهبری مبارزات مردمی بر ضد حکومت قاجاریه را فراهم ساخت.

از این رو، جنبش عدالت خواهی توسط چند طبقه مهم دینی و سیاسی و اجتماعی ناهمگون با هم و مخالف حاکمیت درباری برپا شده بود. این طبقات شامل فقیهان دینی، درباریان، تحصیل کردگان غرب و همگامی مردم بود، و هیچ کدام از آنان در اندیشه و تفکر و خواسته نه تنها همگام نبودند که گاهی تضاد شدید نظری و سیاسی و اجتماعی نیز داشتند. تفکر اصلاح نظام حاکمیت مربوط به فقیهان آگاه، و اندیشه تغییر و نمونه برداری، از خواسته های تحصیل کردگان غرب بود.

این رویارویی، بحث برانگیزترین تحول تاریخ سیاسی و اجتماعی معاصر ایران است که توانست بزرگ ترین فقیهان شیعه مانند آخوند خراسانی و میرزای نائینی، شیخ فضل الله نوری، بهبهانی و طباطبایی و دیگر یاران ایشان در حوزه تهران و نجف را در خود جای دهد.

این بحث، از رویارویی روحانیت و غربزدگان سکولار پیدا شد و هر کدم بنا به اندیشه خود خواسته ای در تضاد دیگری را دنبال می کرد و ریشه بحث، توجه به دیدگاههای شریعت و دین و یا بی توجهی کامل به آن بود.

وقایعی مانند تحصن در سفارت انگلیس، انتشار نام «مشروطه» به جای «عدالت خانه» و قانون اساسی ترجمه شده از قوانین اساسی فرانسه و انگلیس، و تغییر نام «مجلس شورای اسلامی» به «ملی» و مقصود یعنی غیراسلامی، دخالت انجمنهای سرّی و فراماسونری، و رویارویی روزنامه های مجلس و هم قطاران آنها با اندیشه دینی

ص: ۳۳

سیاست و حکومت و قوانین در ایران، و اعلان جدایی دین از سیاست، سبب گردید فقیهان ضمن رویارویی با این اندیشه ها، بر اساس مبانی اصول فقه به دخالت صریح در سیاست و تصحیح موارد غیرشرعی اصول مشروطیت برآیند.

فقیهان نجف با پیامهای محکم و فراوان و پی گیری مدام، نایینی با کتاب مهم و اصولی که مبتنی بر آیات و روایات اسلامی و دیدگاههای اصولی سیاست دینی، و شیخ فضل الله نوری مهم ترین شخصیت مذهبی ایران، طراح مشروطه مشروعه، نویسنده قانون اساسی اسلامی، و متمم قانون اساسی مشروطه، و ماده مذهب رسمی کشور، و هیئت طراز اول مجتهدین ناظر بر مقررات و قوانین مجلس شورای ملی، در تهران به شکل دهی جنبش و نظام و مجلس و قانون اساسی می پرداختند اما به نتیجه مطلوب یک حکومت همگام با حوزه دینی نرسیدند.

زیرا نه فقط حوزه نجف و فقیهان آن دیار از دسترس نظام ایران دور بود، که گزارشهای دقیق و واقعی به نجف نمی رسید، و شیخ فضل الله دقیق تر و شناخته شده تر، حوادث و جریانات را در تهران می دید. از آنجا که اطلاع از اوضاع سیاسی جهان آن روز، نفوذ استعمار فکری و گسترش اندیشه های ضددینی در قالب آزادی، حقوق بشر، مقررات ملی، و مشروطیت و پارلمنت و دخالت سیاستهای انگلیس و روس در کشورهای مختلف، بویژه در ایران و کشورهای اسلامی، با شناخت از انجنهای سرّی و تشکیلات فراماسونری، و مطالعه مکاتب الحادی و مادی در قالب مکتبهای فلسفی و عرفانی، و آگاهی از اندیشه مبارزه با دین در قالب پروتستانتیسم اسلامی و پیرایشگری آن با گسترش گروههای به ظاهر مذهبی بابیت و بهائیت و ازلی انگلیسی، و شناخت دقیق از تحصیل کردگان و به ظاهر روشنفکران دیگراندیش جامعه ایرانی و هواداران اندیشه های لائیک غربی و بیگانه، و مطلع از وضعیت دقیق سیاسی دربار و دولت وابسته ایران و اوضاع به هم ریخته اقتصادی و اجتماعی که پس از مرگ ناصرالدین شاه و واقعه رژی و دخالت بیگانگان و جداسازی تیول سیاسی سیاستمداران و تلاش متجددین را برای مبارزه صد در صد با تفکر دینی و خداباوری و مبارزه افراطی اجتماعی و سیاسی با روحانیت دین و ترور شخصیت آنها مشاهده می کرد، تصمیم به مبارزه و اعلان طرح حکومتی «مشروطه مشروعه» و تحریم مشروطیت کنسیتوسیون غربی گرفت.

بررسی ماهیت و چگونگی مناسبات و روابط علمای عصر مشروطیت ایران به عنوان رهبران سنتی جامعه ایران و منورالفکران، همان پیشگامان تفکر جدید در ایران اهمیت فراوانی دارد، زیرا زوایایی از چگونگی نسبت میان سنت با تجدد و دین با دمکراسی در

ص: ۳۴

ایران را منعکس می کند.

هرگونه تحلیل و سنجش تاریخی درباره چگونگی مناسبات و روابط علما و روشنفکران عصر مشروطیت هنگامی معتبر خواهد بود که مناسبات و روابط بین این دو را با توجه به گروه بندیهای متعدد و مختلف علمای دینی از یک سو و تعدد و تنوع گفتمان و اندیشه روشنفکری در میان تجددگرایان و اصلاح طلبان از سوی دیگر، و در چارچوب تفاوتهای موجود در تلقی و مواضع آنان در مراحل مختلف نهضت مشروطیت ایران، مورد بررسی قرار دهد.

در چالش میان سنت و تجدد، تلقی و مواضع علمای دینی عصر قاجاریه و مشروطیت درباره سنت و تجدد، یکسان نبود. گروهی از علمای دینی در چارچوب افکار و تمایلات سنت گرایانه شدید، با هرگونه تجددطلبی به ستیزه برمی خاستند. مواضع ستیزه جویانه سنت گرایان سرسخت در نفی هرگونه تجددطبی، علل مختلفی داشت. مخالفت گروهی از آنان، نشانه نوعی قرائت از دین بود که بر اساس آن هیچ پیوندی میان دین و اندیشه های تجددطلبانه وجود نداشت.

از دیدگاه این گروه از علمای دینی، اندیشه های تجددطلبانه یکسره مغایر به منافع اسلام و مسلمین بود و می توانست خطر سلطه «بیگانگان کافر» را بر جامعه اسلامی به دنبال داشته باشد.

مخالفت گروهی از علمای دینی سنت گرای سرسخت با تجددطلبی و اصلاحات در ایران، بیش و پیش از آن که نتیجه و نشانه پیوستگی آنان با استبداد مطلقه و یا تلاش برای کسب قدرت و منافع شخصی آنان باشد، دغدغه های دینی و دلبستگی آنان را به دین و مصالح جامعه اسلامی می نمایاند.

هر چند به رغم برخی تفاوتها در ماهیت، علل و انگیزه های مختلف گروههای مختلف علمای دینی عصر مشروطیت با اندیشه های مدرن و اصلاحات را می توان، ناآگاهی و کم آگاهی از تجدد و اصلاحات، ناتوانی در شناخت و درک ضرورتها، و ناکارآمدی شخصی و ذهنی فردی در پاسخ گویی به نیازهای جامعه دانست، حتی می توان این ناآگاهی از نیازهای جامعه و وضعیت جهانی را نوعی عدم شناخت از دین تلقی کرد؛ زیرا اساساً پیروان همه ادیان بویژه اسلام، با ذهن و اندیشه ای خشک و غیرمتحول بار نمی آید، و بنا بر حدیث پیامبر(ص) «العالم بزمانه لاتهجم علیه اللوابس؛ آگاه از حوادث و جریانات جهانی و اجتماع، هرگز بر او فتنه ها یورش نبرند».

بر اساس دیدگاه اسلام، شناخت اجتماع، حکومت، و حوادث جهانی بد و خوب سیاست یکی از راههای زیرکی و هوشیاری و ایمان مسلمان است.

به هر تقدیر، هم پای وجود چندگانگی فکری و اختلاف مواضع علمای دینی عصر مشروطیت ایران درباه سنت و تجدد و چگونگی نسبت میان آن دو، مواضع روشنفکران

ص: ۳۵

ایران عصر قاجاریه و مشروطیت نیز درباره سنت دینی و تجدد چندگانه و متفاوت بود. همین امر مهم ترین عاملی بود که چگونگی هرگونه روابط علمای دینی و روشنفکران را با یکدیگر تعیین می کرد.

جدای از وجود گروهی از علمای دینی که پاره ای اندیشه ها و تمایلات روشنفکرانه و تجددطلبانه داشتند، روشنفکران عصر مشروطیت بر پایه چگونگی تلقی آنان از دین و روحانیت به دو گروه اصلی روشنفکران دین ستیز و روشنفکران دین دار تقسیم شده بودند.

در واقع طرف دیگر بحران تحول و آشوب در مشروطیت، که هنوز دنباله های آن در کشور ما ادامه دارد و به صورتهای مختلف از روزنامه، احزاب و کتاب خود را می نمایاند، حضور جریان تحصیل کردگان به ظاهر روشنفکر، خودباخته و احیاناً خودفروخته در تاریخ صدساله اخیر است که با شگردهای رنگارنگ، به پست شماری و خوار داشت فرهنگ اسلامی و سنن ملی می پرداخت. این جریان برای جبران این بی هویتی، به غرب روی آورد و چنان در این کژراهه شتافت و نه تنها به فرهنگ خودی پای نبست که به ستیز با آن پرداخت و به گذشته خود پشت پا زد، و به پیشینه و حال غرب، با تمام توان علاقه نشان داد و به آن دل بست.

نویسنگان، شاعران، هنرمندان و سیاستگزاران این جریان چه در روزگار مشروطیت و چه پس از آن، هر کدام به گونه ای این اندیشه غیرخودی را پذیرفته تبلیغ می کردند و با همه تفاوتها و جداییها و دسته بندیهای داخلی، در این ویژگیها با هم مشترک بودند:

۱. خودباختگی در برابر پیشرفتهای مادی و تکنولوژی غرب.

۲. اسلام ستیزی در این قالب که باورها و ارزشهای اسلامی را زیر سئوال ببرند.

۳. پیوند با بیگانه.

۴. حضور در عرصه های سیاسی و حکومتی.

۵. تلاش در کاستن قلمرو دین در جامعه و گرایش آن به عرصه های فردی و عبادی.

۶. اصالت بخشیدن به فهم و خرد انسانی در برابر وحی.

۷. عضویت در سازمانهای مخفی و وابسته به غرب.

۸. استفاده از هر وسیله ای برای رسیدن به قدرت.

۹. نفوذ در حرکتهای سیاسی و جنبشهای اسلامی مردمی و انحراف آنها در برهه های سرنوشت ساز.

۱۰. ترویج باستان گرایی برای رویارویی تفکر مذهبی.

با این کارکرد روشنفکری غربگرا و دیگراندیش، اجتماع ایرانی را به همان بیماری

ص: ۳۶

مبتلاـ می کرد و از بالنـدگی بـاز می داشت که خود آلوده بود، از این رو هم در عرصه فرهنـگ، آلودگیهـایی به بار آورد و هم در عرصه سیاست و اقتصاد، ننگ و نفرت حکومتهای وابسته و سلسله پهلوی را به همراه آورد.

طبیعی بود که این جریان مهم دینی و تجـددطلبی، در تضاد با یکدیگر خواسـتار نظامهای مختلف باشـند. پس آنان نمی توانسـتند با هم کنار بیاینـد. زیرا اصول حکومت لائیک و لیبرالیسم سیاسـی، هیـچ گاه قابلیت جمع با اصول فقهی شـریعت اسـلامی را ندارد. نه بدان معنا که در حکومت دینی، آزادی یا برابری یا توجه اساسی به حقوق بشر وجود ندارد، بلکه اصول این موارد در شریعت اسلام بـا منطقی بالاتر و اصولی تر آمـده و قابل اجراست اما حکومتهای آزاد از دین، در پی گسترش اصول غیرخـدایی و سیاسـتمداریهای سلطه جویـانه خود هسـتند که بـا اسـاس دین وحیانی سازگاری نـدارد، همچنین حکومتهای لیبرالیستی، نظامهایی حزبی انـد که نمی توانند با اصول شـریعت آسمانی چه در مقررات اجتماعی و چه در انتخابات کارگزاران و مدیران سیاسی صالح و شایسته اعتقادی و سنتی همگـامی داشـته باشـند و اساساً دین را دست و پاگیر و مانع آزادیهای مختلف خود می داننـد و تنها آن را از امور شخصـی و درون وجدانی بدون دخالت در امور دیگر تلقی می کنند.

اما علمای دین بر اساس تعهد دینی و مسئولیت علمی خود، در برابر سنتهای آسمانی و فرهنگ اجتماعی و تعهد دینی مردم، احساس مسئولیت می کردنـد و نمی توانسـتند نسبت به حوادثی که در اطراف و کشور خود پیش آمـده اظهـارنظر و یا دخالت نکننـد و بی طرف بمانند.

از این رو در برابر حوادث کوچک و بزرگ ایران همیشه حضوری چشـمگیر داشتند و از آنجا که تصور می شد روحانیت شیعه تنها در حوزه علوم فقهی و اصولی اصـطلاحی خود جامـد باشـد و هماننـد سازمان و تشـکیلات دینی کلیسا در مسـیحیت به رهنمودها و نصیحت بپردازد و مسئولیت خود را انجام دهد، نشانگر آن است که نه اسلام و نه مسئولیت روحانیت را می شناسد.

از این رو اگرچه شـیخ فضل الله در تهران ترور می شـد و بر ضـد او اجتماع ترتیب می دادند، اما او چه در حضـرت عبدالعظیم و چه در کتابخـانه خود به دقت مراقب نقشه هـای داخلی و خارجی بود و بازیچه های آنها را می دیـد که در این بخشـها با تمام توان و به شدت می تازند تا هویت و ملیت ایرانی، اندیشه و سنتهای اجتماعی و فرهنگی و دینی و سیاسی او را برای همیشه تغییر دهند.

۱. دین ستیزی و اسلام زدایی (در پوشش اصلاح طلبی) و (کاستن از قلمرو دین یا

ص: ۳۷

رواج دین حداقلی).

۲. ستیز همه سویه با عالمان دین؛ به صورت بهره گیری ابزاری، ترور شخصیت رهبران مذهبی، ایجاد تفرقه بین عالمان دین، دسته بندیهای ساختگی.

۳. سست کردن باورهای دینی مردم؛ در قالب تردیدآفرینی در آموزه های اسلام، تبلیغ باستان گرایی، جای گزینی ارزشهای غربی به جای ارزشهای اسلامی.

۴. تأسیس احزاب آرام و انجمنهای سرّی وابسته در قالب روشنگری و روشنفکری سیاسی.

همچنین شیخ فضل الله توجه ویژه ای به کتابها و روزنامه های منتشره در ایران داشت که تغییرطلبان و تجددخواهان غربزده در انتشار آن دست داشتند. این نوشتارها که در زمینه های مختلف اعتقادی و اجتماعی و فرهنگی از کسانی همانند: «میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی، میرزا ملکم خان، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی و ...» بود، انعکاسی از زندگی مدنی بدون توجه دینی در غرب و تهی سازی اندیشه های سنتی و ملی و وحیانی شرق اسلامی بود و در جمع، یک هدف را پی گیری می کرد، و آن تقلید بی چون و چرا از اروپا و وازدگی آسمانی و دینی بود.

افراطی گریهای آمیخته با شناخت سطحی امثال آخوندزاده و هم قطارانش از دین، سنت و تجدد، که خواه ناخواه چشمانشان را بر برخی حقایق و واقعیتها می بست، عامل مهمی بود که نه تنها واکنشهای شدید متقابل روحانیت را تسریع می کرد، بلکه در از دست رفتن فرصت تاریخی برای گفتمان خردورزانه و شناخت هر چه عمیق تر جامعه ایرانی از سنت و تجدد، از کارکرد مشابه و یکسانی با مواضع سنت گرایان و دین مداران جامعه ایرانی برخوردار بود.

همین جریان افراطی از تجددطلبی و غربگرایی نوشتند:

«ایرانیان برای پیشرفت و ترقی باید از نوک سر تا پای از غرب تقلید کنند.»

«ایران باید به گونه ای مطلق، ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً، فرنگی مآب شود و بس.»

«وجود پرورگار به برهان عقلی ثابت نیست و همه کسانی که در اثبات وجود صانع و مدرک، سخن رانده اند، هیچ رازی نگشوده اند.»

«ریشه همه معتقدات دینی، ترس و بیم نسبت به مظاهر طبیعی بوده و در برابر این ترس و وهم، پیمبران برخاستند و ادیان تازه آوردند.»

«احکام اسلامی که زاده جامعه راکد عشیره ای عربی است، ذاتاً خشک و متحجرند و قوانین جزایی آن سخت جابرانه و حتی وحشیانه است.»

«کیش مانوی و مزدکی (و حتی نصرانیت) ایدئولوژیهای نیرومند داشتند، و هر کدام می توانستند ایران را از ورشکستگی آرمان ملی نجات بخشند.»

ص: ۳۸

«وسیله ای پیدا کنیم که بدون فرض وجود مستوجب التنظیم و التعبد، صاحب اخلاق حسنه شویم تا فروعات دوگانه... از ما ساقط شود.»

«دانش و حکمت جدید دست کم بسیاری از آفات مهلک اعتقادات و تعصبات دینی را برانداخته است.»

«واقعیت تاریخ این است که دین، خوب یا بد، مدتهاست مرده، و تصور اینکه پیامهای اقوام سامی در صدها قرن پیش بتواند سعادت آدمی را در عصر ما ضمانت کند، توهمی است ابلهانه.»

«اگر درمان دردهای هیئت اجتماع امروزی بشر را در پیامهای مندرس دینی جستجو کنیم، نشانه فقر فکر و بدآموزی ماست.»

«اگر پیام دین بر جای مانده، چرا۴۰۰ میلیون مسلمان گرفتار ورشکستگی مطلق ایدئولوژی دینی گردیده اند؟ آن رسالتهای کهنه ارزش و حیثیت وجودی خود را به کلی از دست داده اند. از دیار بحرالمیت یا بیابانی آتش سوز هیچ عطری به مشام هوشمندان نرسیده، مردابی است گندزای، یا از غلط اندیشی و بی دانشی است، یا از ریاکاری و یا از هر سه که معلمی آن حرفهای تهی مغز را بیاموزاند.»

«سیر تاریخ دمکراسی نشان می دهد که قوام و ثبات حکومت ملی منوط به سه شرط اصلی است: یکی انفصال و تفکیک مطلق قدرت دولت از قدرت روحانی. این امر با اصلاح دین (مسیحیت) آغاز گردید و با ترقیات مادی و پیشرفتهای علمی که تصورات مابعدالطبیعه را در سیاست مدین در هم فرو ریخت تکمیل شد.»

«فلسفه سیاسی با بنیاد احکام شرعی منزل یا یتغیر و ربانی تعارض ذاتی دارد.»

«مفهوم مشروطه اسلامی، زاده خودپرستی ملایی است و ترکیب لفظی مشروعیت مشروعه بر نفی حکومت ملی دلالت می کند.»

«جوان ایرانی با دیدن نظم اروپایی، ایجاد چنین انتظامی را در مملکت خود آرزو می کرد و به این نکته نیز برخورد که تا نفوذ و تعصبات تاریک روحانی در کار دولت مداخله دارد، هیچ اصلاح و تجددی سرنخواهد گرفت.»

«درخواست عدالت خانه نشانه نزدیک بینی سیاسی و کوته فکری پیشوایان دینی بود.»

«ملت ایران و سلطنت قدیم ایران، عظمت باستانی خود را احیاء کند.»

«عربها، علاوه بر آنکه سلطنت هزار ساله ما را به زوال آوردند و شأن و شوکت ما را به باد دادند، وطن ما را خراب اندر خراب نمودند.»

«وقتی پیشوایان قوم عرب در حال حیات بودند، ما از ترس شمشیر ایشان فرمانبرداری ایشان را پذیرفتیم، حال که مرده اند و خاک شده اند، باز به عبودیت مردگان ایشان افتخار می کنیم.»

ص: ۳۹

و دهها نکته و طعنه و افتراها و زشتگوییهای دیگر که با مراجعه به روزنامه ها، نشریات، کتابهای مشروطه خواهان دین ستیز می توان عمق چالش میان سنت و طرفداران تجدد را به دست آورد.

این آسیبها و آفتها در جنبش مشروطه و نکته گوییهای مغرضانه و غیرملی دینی از طرف وابستگان به جناح روشنفکران فراماسون و دهها به هم ریختگی سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و پس از سقوط استبداد درباری و پیدا شدن استعمار نوین و بی ثمر شدن پندهای حکیمانه و راه نماییهای فقیهان نجف و علمای دینی بلاد ایران، سبب گردید شیخ فضل الله با تمام صلابت هر چند کم یاور، در برابر سنت شکنی و انحراف فرهنگی و سیاسی و نابودی ملیت و هویت ایران اسلامی، رو در روی مشروطیت غربی با تمام مفاهیم غیرملی آن بایستد و با آن تا پای جان مبارزه کند.

بنابر این در رهیافت برای شناخت اندیشه ها و نقش شیخ فضل الله نوری، به رغم دیدگاههای متفاوت و متضاد، رایج ترین نگرش و باور غالب مورخان و پژوهشگران جریان افراطی روشنفکری و غربزده تاریخ مشروطیت، از این آموزه دفاع می کند که شیخ فضل الله با وجود همراهی اولیه با جنبش عدالت خواهی و ضداستبدادی، دیری نپایید که در لوای مشروطه مشروعه که از انگیزه ها و تمایلات دینی و اندیشه های فقهی وی ریشه می گرفت، علیه مشروطیت به پاخاست.

البته به رأی مخالفان سرسخت وی، نامبرده از انگیزه ها و تمایلات استبدادی، جاه طلبانه و سودجویانه برخوردار بود و با ارتجاع و استبداد قاجاریه سخت در هم آمیخت که در پرتو آن دارای منزلت و نفوذ سیاسی می شد.

اما وجود اسناد و مدارک نشان می دهد، دیدگاهی که می کوشد تا با محدود کردن مواضع فکری و سیاسی شیخ فضل الله نوری در چارچوب اختلافات و رقابتهای صنفی، ماهیت و علل مخالفت شیخ فضل الله با مشروطیت را به انگیزه ها و اهداف جاه طلبانه و منافع طلبی شخصی وی تقلیل دهد، پیوند چندان نزدیکی با واقعیتهای تاریخی ندارد.

بنابر مدارک و گزارشهای متعدد موجود در آثار تاریخی و منابعی که از جانب مورخان و نویسندگان مخالف شیخ فضل الله به نگارش درآمده است، در تمامی مراحل مبارزه و در همه موارد از مناسبات نامبرده و علمای مشروطه خواه، بدون آنکه شیخ فضل الله تمایل و تلاش چندانی برای نفوذ در حوزه رهبری نهضت و مشارکت در قدرت علمای مشروطه خواه از خود نشان دهد، تمامی زمینه ها و امکانات برای مشارکت او در رهبری سیاسی و مذهبی نهضت ازسوی علمای مشروطه طلب فراهم بوده است. حتی علمای مشروطه خواه و بعضی دیگر از رهبران نهضت بارها از شیخ فضل الله برای حضور در رهبری نهضت دعوت کردند و حتی کسب همراهی وی در

ص: ۴۰

رهبری نهضت را ضروری می انگاشتند.

اما در لزوم درست اندیشی درباره گرایشهای فکری و سیاسی منابع و ضرورت اجتناب از تن دادن به تأثیرات سوء جهت گیریهای جانبدارانه، در تلاش برای نزدیکی هر چه بیشتر به واقعیتهای تاریخی آن گونه که بوده اند، آن گونه که می خواهیم باشد، نمی توان از رویارویی با این واقعیت روی برتافت که غالب نویسندگان منابع تاریخ عصر مشروطیت، با دلبستگی و تعلق خاطر فراوان به مبانی مشروطه گری، خود از فعالان مبارزات مشروطه طلبی در ایران بودند. برپایه این تمایلات و دلبستگیهای خواه ناخواه جانبدارانه بود که در نزد این دسته از مورخان با تعریفی که از مفهوم مشروطیت هم سنگ با آزادی، عدالت و ترقی در اختیار داشتند، بدیهی و طبیعی به نظر می آمد که همه مفاهیم، شخصیتها و جریانهای فکری و سیاسی مخالف با تفکر و مواضع مشروطه طلبی را یکسره مخالف آزادی، عدالت و ترقی قلمداد کنند و در صف استبداد و ارتجاع قرار دهند. همین مطلق انگاریهای جانبدارانه بود که بسیاری از عناصر واپس گرا و سودجو، صرفاً به سبب تظاهر به مشروطه خواهی، در صف آزادیخواهان قرار گرفتند و ستایش شدند.

بنابر این به خطا نرفته ایم هرگاه در برخورد انتقادی با منابع، نقش اثرگذار تمایلات و جهت گیریهای جانبدارانه فکری و سیاسی این دسته از مورخان و نویسندگان ناشایست را بر داوریهای آنان درباره شیخ فضل الله نوری ناچیز نشماریم. حتی عوامی که در گرماگرم مشروطیت خواهی، گاه از سر خامی و گاه از روی تعصب و تحت تأثیر تحریکات مخالفان شیخ فضل الله بویژه انجمنهای مخفی و شب نامه نویسان، شایعات بسیاری را طرح و منتشر می کردند، تا جایی که منابع تاریخی این دوره، گاه چنان مشحون از تناقضات، دروغ و شایعات بی اساس برخاسته از شنیده های بدون صحت و سندیت است که بسیاری از مورخین امثال تاریخ بیداری نیز ناگزیر از اعتراف به این واقعیت شده اند.

از این رو علی رغم عنایت بسیار گسترده ای که در دهه اخیر نسبت به شناخت دوباره مشروطیت و همچنین جریان مشروعه خواهی، در قالب کتابها و مقاله های فراوان شده، اما هنوز اثرات منفی و چالشی مشروطیت در اجتماع و فرهنگ و سیاست حکومتی ایران، همچنین اندیشه مشروعه خواهی، چنان که شایسته شناختی اصولی و درست، شناخته نشده است.

مخالفان اندیشه مشروعه خواهی که در آثار تاریخی خود، از این جریان اجتماعی دینی مهم سخن گفته اند، یا هرگز در مقام پژوهش جدی، تحلیل و کشف مبانی واقعی مخالفت علمای دینی و مخالف مشروطه برنیامده اند و یا تنها به تحلیلی صوری

ص: ۴۱

از شالوده های مخالفت مشروعه خواهان با نظام مشروطه و ارجاع مسئله به رقابتهای صنفی علما با یکدیگر، که دروغی بیش نبوده، بسنده نموده اند.

اما مخالفت مشروعه خواهان با مشروطه اروپایی و یا حداقل مخالفت شیخ فضل الله نوری، بدون اتکا به شالوده های نظری خاصی نبود و ریشه در تلقی خاص این مجتهد شیعی، از شریعت و فلسفه سیاسی شیعه در عصر غیبت کبرا داشت.

به عبارت روشن تر، با تأمل و تدبر در آثار مشروعه خواهان، خاصه آثار شیخ و دقت در زندگی وی، نمی توان این حقیقت را نادیده گرفت که درد اصلی مرحوم شیخ نوری در مخالفت با سیاست روز، درد دین بود و چون او مشروطیت را مغایر با مبانی تفکر فقهی و اجتهاد خاص خویش می یافت، بی محابا به ستیز با آن برمی خاست، استواری او در پای چوبه دار و ننگش از رفتن زیر بیرق سفارتین، قوی ترین دلیل صحت گفتار و روش دینی اوست.

بنابراین برای پاسخ به تاریخ و همه کسانی که شیخ فضل الله را نشناختند باید گفت: بنابر اسناد و مدارک موجود، حتی از لابلای نوشته های مخالفان سرسخت او، شیخ فضل الله رهبر تفکر مشروطه مشروعه، نه درباری بود و طرفدار استبداد و حکومت سلطنت مطلقه، و نه خودفروخته و وابسته به سفارت خانه ها، و نه مخالف اصلاحات سیاسی و تغییر نظام دولت بود و نه مخالف آزادی بیان و اندیشه و قلم، و نه ضدیتی با برابری و مساوات در قانون داشت و نه آزادی مطبوعات و نقد و بررسی دولت و نظام را رد می کرد، بلکه فقیه بیدار و هشیاری بود که پیش و بیش از هم قطاران خود، حتی فقیهان نجف به غیریت نظام مشروطه با شریعت پی برد و آن را غیربومی و غیرایرانی و مخالف هویت ملی و اسلامی این سرزمین دانست. او افزون بر بینش فقهی و اصولی و مبانی شریعت در برخورد با حوادث، مخالف گستاخی و هرج و مرج و هتاکی به دیانت و حریم آن بود، دوئیت نظام سیاسی با فرهنگ و اجتماع ایران را خطری بزرگ برای ورود الگوهای بیگانه و غربی می دانست و آزادی آمیزشهای زن و مرد و به هم خوردگی جامعه سنتی ایرانی می شمرد.

برخلاف آنچه اغلب می پندارند، مخالفت شیخ فضل الله با پیش رفت و ترقی جامعه ایران و پیوند ماهیت فکری او با استبداد، وی را به مبارزه با مشروطیت نکشاند. بلکه مبارزه وی با مشروطیت تا حدود زیادی حاصل تضادی ایدئولوژیک با آن بود، و آگاهی واقع بینانه او از وجود برخی تعارضات ذاتی میان دمکراسی غربی و اسلام بود. اما وجود افکار و اندیشه ها و مواضع مترقیانه او را نباید از نظر دور داشت، مانند حمایت شیخ از تأسیس مدارس جدید و تأکید وی بر ضرورت گسترش و حمایت از آن، و ضرورت پویایی تفکر علما و لزوم شناخت روحانیون از مسائل روز و مقتضیات

ص: ۴۲

زمان، و تدوین نخستین قانون اساسی اسلامی و متمم آن، و ارائه طرح مشخص از حکومت مطلوب و امثال آن. همچنین شناخت خط انحراف سکولاریسم جهانی، شیخ را به مبارزه با تغییر سیاست مشروطه خواهی واداشت و تنها راه برپایی حکومت شایسته و ملی مذهبی در ایران را در نظام مشروطه مشروعه دانست و اعلان داشت:

«در عصر ما فرقه ها پیدا شده اند که به کلی منکر ادیان و حقوق و حدود هستند. این فرق مستحدثه را بر حسب تفاوت، اغراض اسمهای مختلف استک آنارشیست، نهیلیست، سوسیالیست، ناتورالیست، بابیست.... و مقصد صمیمی آنها نسبت به مملکت ایران... تغییر مذهب است.»

«تمام مفاسد و مخاطرات دین از آنجا ظهور کرد که قرار بود مجلس شورا فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دلخواه اداره می شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تطاول را مسدود نماید، امروز می بینیم در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده اند.»

«در منشور سلطانی که نوشته بود، مجلس شورای ملی اسلامی دادیم، لفظ اسلامی گم شد و رفت که رفت.»

«در مجلس صریحاً گفتند که ما مشروعه نمی خواهیم.»

«از بدو افتتاح این مجلس، جماعت لاقید، لاابالی، لامذهب و کسانی که منکر شریعت و معتقد به طبیعت (مادی) هستند، همه در حرکت آمده و به چرخ افتاده اند.»

«روزنامه ها و شب نامه ها پیدا شد که اکثر مشتمل بر دشنام علمای اعلام و طعن در احکام اسلام و اینکه باید در این شریعت تصرفات کرد و فروعی از آن را تغییر داده تبدیل به احسن و انسب نمود.»

«امروز در فرنگستان فیلسوفها هستند از انبیاء آگاه تر و داناتر و بزرگ تر و امام زمان را موهوم خواندند.»

«و گفتند: دین اسلام دین کهنه است.»

«صریحاً و علناً گفتند: ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد الهیه و اسلامیه و با این تصمیمات و تطبیقات، دول خارجه ما را به عنوان مشروطه نخواهند شناخت.»

«من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم، بلکه مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس می دانم.»

«من آن مجلس شورای ملی [را] می خواهم که عموم مسلمانان آن را می خواهند... که اساسش به اسلامیت باشد و برخلاف شریعت محمدی و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانون نگذارد.»

«مجلس دارای شورای کبرای اسلامی است و به مساعی مشکوره حجج اسلام و نواب

ص: ۴۳

عـامه امـام قائم شـده ...ممکن نیست که آثار پارلمنت پاریس و انگلیس بر آن مترتب گردد و قانون آزادی عقایـد و نوشـتار و تغییر شرایع و احکام [را] از آن گرفت و به افتتاح قمارخانه و اشاعه فواحش و کشف (حجاب) زنان و اقامه منکرات نایل گردد.»

«کسـی نیست از این جماعت بپرسـد که انگلیسـیها برای چه این همه پول خرج می کنند که در کشور ما به اصـطلاح مجلس عدالت برقرار کنند.»

«آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید؟!»

«ای خداپرسـتان، ایـن شـورای ملی و حریـت و آزادی و مسـاوات و برابری و اسـاس قـانون مشـروطه حـالیه، پیراهنی اسـت به قـامت فرنگستان دوخته که اکثر و اغلب طبیعی (مادی) مذهبی و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند.»

«این آزادی (خواهی) طعمه ای است برای ربودن، آزادی که نغمه آن از حلقوم فراماسونهـا بیرون بیایـد، آزادی است که از انگلیس مایه می گیرد.»

«جلوگیری از اسلامیت دارالشورای ایران می کنند و می خواهند مجلس شورای ایران را پارلمنت پاریس بسازند.»

«آن همه کتیبه های زنـده باد زنـده باد و (زنـده باد مساوات) و (برادری و برابری) نوشتیـد، می خواستیـد یکی را بنویسـید (زنده باد شریعت)، (زنده باد قرآن)، (زنده باد اسلام).»

«در نظام نامه اساسـی مجلس بعد از لفظ مشـروطه، لفظ مشـروعه نوشته شود، و فصل موافقت قوانین مجلس با شرع مقدس و مراقبت هیئتی از عدول مجتهدین در هر عصر به مجلس شورا... بر فصول نظام نامه افزوده شود.»

«بارها گفتم، ما طبقه مسـلمانان که دارای قانون و کتاب آسـمانی هستیم، چرا از روی قانون قرآن رفتار نکنیم و از روی قانون آلمان و انگلیس، وضع قانون نماییم؟!»

«مشـروطیت، حفظ حقوق ملت، و تحدید حقوق سلطنت و تعیین تکلیف کارگزاران دولت است بر وجهی که مستلزم رفع استبداد، و سلب اختیارات مسـتبدانه اولیای دولت بشود و حدود این مجلس، اصـلاح امور دولتی، و تنظیم مصالح مملکت، و رفع ظلم و تعدی، و نشر عدل و تصحیح دوایر وزارت خانه هاست.»

«مسـلم است که قوانین موضوعه در این مجلس، مخالف با قواعـد شـرعیه نبوده و نخواهد بود و چنان که در قانون اساسـی ذکر شده است هر مطلبی که مخالف با شریعت اسلامیه باشد، سمت قانونیت پیدا نخواهد کرد و مراد به «حرّیت»، حرّیت مشروعه و آزادی در بیان مصالـح عامه است، تا اهالی این مملکت، مثل سوابق ایام، گرفتار ظلم و اسـتبداد نباشـند، و بتواننـد حقوقی که از جانب خداوند برای آنها مقرر

ص: ۴۴

است مطالبه و اخـذ نماینـد، نه حریّت ارباب ادیان باطله، و آزادی منکرات شـرعیه است که هر کس آنچه بخواهـد بگوید و به موقع اجرا بگذارد.»

«علمای اسلام مأمورند برای اجرای عدالت و جلوگیری از ظلم، چگونه من مخالف با عدالت، و مروّج ظلم می شوم؟»

«ولایت، در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است.»

«مملکت ایران، از هزار و سیصد و چنـد سال قبل که از آیین زرتشتی به دین مبین محمدی(ص) شـرف انتقال پذیرفته است، مجلس دارالشورای قائم دایم که امور جمهور اهالی را همواره اداره کند نداشـته است. امروزه که این تأسیس را از فرنگستان اقتباس کرده، به همین جهت که اقتبـاس از فرنگسـتان است، بایـد علمای اسـلام عنـدالله و عنـد رسوله مسئول حفظ عقایـد این ملت هسـتند نظری مخصوص در موضوعات و مقررات آن داشته باشـند که امری برخلاف دیانت اسـلامیه به صدور نرسد، و مردم ایران هم مثل اهالی فرنگسـتان بی قیـد در دین، و بی بـاک در فحشا و منکر، و بی بهره از الهیات و روحانیات واقع نشونـد. این ملاحظه و مراقبه، حسـب التکلیـف شـرعی، هم حالاـ که قـوانین اساسـی مجلس را از روی کتب قـانون اروپـا می نویسـند لاـزم است، و هم من بعـد در جمیع قرنهای آینده الی یوم یقوم القائم عجل الله فرجه.»

«مخفی نمانـد که جهـات حرمت مشـروطه و منافات آن با احکام اسـلامیه و طریقه نبویه در مراحل سه گانه: تقریر و عنوان، تحریر و اعلاـم، عمـل و امتحـان... حرام تشـریعی و بـدعت در دین است... و قانون مشـروطه با دین اسـلام منافی است و ... سـعی و اقـدام در اضمحلال دین است.»

در پایان بایـد گفت هر چنـد از دیـدگاه ما و جهان «مشـروطیت» حـداقل در ایران، مرده تلقی می گردد، زیرا اگر در عصـر خود به عنوان حکومتگزار پلی برای عبور به حکومت اسـلامی تلقی می گردیـد، امروز دیگر نه از آن تـاک، نشان مانـده و نه از تاک نشان اثری، و بحث اختصاصی در مورد آن می تواند انحرافی تلقی گردد.

اما شـیخ فضل الله و افکار و اندیشه های تابناک دینی او زنده و سـعی شده در نظام جمهوری اسـلامی جامه عمل پوشد، اما چالش عظیمی که مشـروطه را به انحراف و شـکست کشانـد و تـاکنون نیز بـا تلاـش فراوان از پـای نمی نشـیند، چالش حضور انـدیشه ماده گرایی، مخالفت با اسـلام، به مسـخره گرفتن احکام شـریعت، رواج بی بند و باری، و ترویج اندیشه دوری سیاست حکومت ایران از دیانت، گسترش احزاب سیاسی فارغ از توجهات دینی و سنتی، نمونه برداری از جامعه غیردینی غرب برای ساختار آینده اجتماعی و فرهنگی ایران، ترویـج از جامعه مـدنی غیردینی، مبارزه شدید فرهنگی و سیاسـی اجتماعی با تفکر و اندیشه وحیانی، سـیاست جهان گرایی به جای ارزشهای

ص: ۴۵

سیاست سنت گرایی در دولت و مردم و نظام اسلامی ایران می باشد که می طلبد اندیشمندان متعهد، سیاستمداران شایسته و متدین، مسئولین فرهنگی و فقیهان دین، در پی سدّ این چالش ضدملی و ضددینی و مخرب برآیند.

ص: ۴۶

مشروطیت؛ یک بستر و دو رؤیا/ محمدجواد صاحبی

پیامدهای نخستین رویارویی غرب

زمینه های بروز مشروطیت، نخست بر بستر اندیشه های ملی و دینی مردم ایران شکل گرفت. پس از هجوم روسیه تزاری به ایران اسلامی، لایه هایی از تمدن غرب خودنمایی کرد، که لایه صنعتی آن در شکل تکنولوژی نظامی زودتر چهره گشود. نیروهای ملی و مذهبی که در خطوط مقدم جنگ حضور داشتند، مانند عباس میرزا قاجار و میرزا عیسی قائم مقام فراهانی، با این جنبه، پیش از دیگران آشنا شدند، از این رو عباس میرزا به ژوبر فرانسوی، نماینده ناپلئون بناپارت می گوید:

نمی دانم این قدرتی که شما را بر ما مسلط کرده چیست؟ و موجب ضعف ما و ترقی شما چه هست؟ شما در فنون جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن تمام قوای عقلیه، متبحرید و حال آنکه ما در جعل و شغب غوطه ور و به ندرت آتیه را در نظر می گیریم. مگر جمعیت و حاصل خیزی و ثروت مشرق زمین از اروپا کمتر است یا آفتاب که قبل از رسیدن به شما به ما می تابد تأثیرات مفیدش در سرما کمتر از سر شماست؟ یا خدایی که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسان است خواسته شما را بر ما برتری می دهد؟ گمان نمی کنم! اجنبی حرف بزن! بگو چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم.

ژوبر می گوید: با ضیق وقت به نحو اختصار انقلابات پی در پی را که از ازمنه قدیم تاکنون سبب تغییرات اروپا شده است را شرح دادم.(۱)

تردیدی نبود که سلاح جدید، نیازمند آموزش جدید، اعزام دانشجو به اروپا، آوردن

ص: ۴۷

۱- . ژوبر، پیرآمده امیلین پروب، سفرنامه، ترجمه محمود هدایت، ص ۹۵.

استادان و مستشاران خارجی به ایران و بویژه تأسیس نهادهای آموزشی جدید بود.

از سویی دیگر جنگ و هجوم، واکنش و دفاع را در پی دارد، و لازمه دفاع برخورداری از اسلحه مشابه است. افزون بر آن جلب حمایت کشورهای قدرتمند و رقیب مهاجم، تدبیری عقلانی است. از این رو دیپلماسی جدید ضروری می نمود. اعزام سفیر، تشکیل سفارت خانه های خارجی، برقراری روابط بین المللی، پیامدهای اجتناب ناپذیر دوران بحران بود. در ورای این واقعیتهای تحمیلی، احساس و درک تازه ای در اذهان مردمان، بویژه فرهیختگان و نخبگان شکل گرفت؛ و آن راز پیشرفت دشمن و علل انحطاط و عقب ماندگی نیروهای خودی است!

پاسخ به این مسئله، به عنوان اصلی ترین دغدغه متفکران و مصلحان مسلمان خودنمایی می کند.

برای همین است که میرزا تقی خان امیرکبیر، با تأمل در این واقعیات، دست به اقدامات تازه ای برای توسعه علمی و فرهنگی زد، که تأسیس دارالفنون و دعوت از استادان خارجی توسط مسیو جان داوود، بخشی از آن است.

به هر حال هجوم بیگانه و واکنشهای در برابر آن، تحولی شگرف در صنعت و سیاست و فرهنگ، پیش آورد که دوران جدیدی را برای ملت ایران رقم زد. البته بازتاب آن در فرهنگ بیش از جنبه های دیگر آن بود.

بی تردید در این هجوم همه جانبه، برگ برنده در دست قدرتهای بزرگ و مسلط بود، که حتی در موضع حمایت، متاع مادی و معنوی خویش را تحمیل می کردند. و ملت مغلوب، ناگزیر و ناخواسته، تسلیم سیاست و فرهنگ آنان می شد.

انگیزش حس تدافعی در میان نخبگان فکری و فرهنگی بویژه دانشمندان دینی، به شکل گیری نهضت نظریه پردازی و تولید علم در جهت توقف نیروی مهاجم خارجی می انجامد؛ چنان که میرزا ابوالقاسم قمی، شیخ جعفر کاشف الغطا، سیدعلی طباطبائی، صاحب ریاض، ملااحمد نراقی و سید محمد مجاهد در این عرصه نیرومندتر از دیگران ظاهر می شوند بویژه دو شخص اخیر که خود پیشاپیش سپاه در صحنه جنگ نیز حاضر می شدند؛ از این رو مسئله جهاد و دفاع، موضوع مباحثات علمی و دینی قرار می گیرد؛ کتابهای کشف الغطا، جامع الشتات و جهادیه، نمونه هایی از این نهضت فکری و دینی است.

در این کاوشهای فقهی، مسئله لزوم اذن فقیه جامع الشرایط در جهاد و دفاع نیز مطرح می شود و سپس با عنوان بحث ولایت فقیه توسط فقیهانی که در عرصه دفاع و مبارزه با بیگانه حضوری فعال داشتند، مفصل تر از پیش مورد بررسی قرار می گیرد که از میان آنها فتح باب مرحوم نراقی در عوائد الایام، پرآوازه تر است. بنابراین، رویکرد به

ص: ۴۸

مدرنیته، مبارزه با تجاوز بیگانه، تحول در سیاست بین المللی، تأسیس نهادهای آموزشی جدید، اندیشه جهادی، مسئله ولایت و حکومت، از پیامدهای جنگهای ایران و روس بود که پس از خاتمه جنگ در قالب رویکردهای اجتماعی و مبارزات ضداستعماری تداوم یافت.

منابع آگاهی در نهضت مشروطیت

شاید ستم و خودکامگی حاکمان ایران، عمده ترین عامل ناخشنودی توده های مردم را فراهم آورده باشد، اما عامل مهم این ناخشنودیها حساس شدن توده ها نسبت به نابهنجاریهای اجتماعی بود. این حساسیت مرهون آگاهیهایی بود که از راههای گوناگون به داخل ایران سرازیر می شد. منبع این آگاهیها نخست مسافران و جهانگردان ایرانی بودند که به ممالك اروپا یا به مستعمرات بریتانیا مانند هند سفر می کردند و با جلوه هایی از فرنگ و تمدن و سیاست غرب آشنا و بعضاً در همان نگاه نخست دلباخته آن می شدند و مشاهدات خود را در سفرنامه های خویش به آگاهی مردم می رساندند. برای نمونه می توان به تحفه العالم اثر میرزا عبداللطیف شوشتری(۱)، مسیر طالبی اثر میرزا ابوطالب خان(۲)، حیرت نامه اثر میرزا ابوالحسن خان ایلچی(۳) و مرآه الاحوال جهان نما اثر میرزا احمد کرمانشاهی اشاره کرد.(۴)

تأثیر این سفرنامه ها در آگاهی بخشی به ملت ایران هر چند در سطح نخبگان محدود می شد ولی بعدها به عنوان شیوه ای برای بیدارگری عمومی برگزیده شد و پایه سبک جدیدی گردید که میان واقع گرایی و تخیل پیوند برقرار می نمود. بهترین نمونه آن سیاحت نامه ابراهیم بیک به قلم زین العابدین مراغه ای است.(۵)

منبع دوم این آگاهیها دیوان سالاران و دولتیانی بودند که در مأموریتها و مسافرتها با جنبه هایی از فرهنگ و سیاست و تمدن غرب آشنا و مرعوب و مجذوب و مبلغ آن می شدند.

دیوان سالارانی چون میرزا حسن خان سپهسالار، وزیر عدلیه و صدراعظم ناصرالدین شاه که پیش تر در استانبول و دیگر جاها از چگونگی اداره کشورهای اروپایی آگاهی

ص: ۴۹

۱- . شوشتری، میرزا عبداللطیف، تحفه العالم، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ش.

۲- . طالبوف، مسیر طالبی، تصحیح حسین خدیوجم، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ش.

۳- . ایلچی شیرازی، میرزا ابوالحسن خان، حیرت نامه، به کوشش حسن مرسلوند، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۴ش.

۴- . بهبهانی (کرمانشاهی)، میرزا احمد، مرآه الاحوال جهان نما، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۳ش.

۵- . مراغه ای، زین العابدین، سیاحت نامه ابراهیم بیک یا بلای تعصب، حواشی باقر مؤمنی، تهران، سپیده، ۱۳۵۷ش.

داشت. تأسیس وزارت خانه ها از ابتکارات او بود و پیشنهاد سفر به اروپا را نیز او به ناصرالدین شاه داد. حکمرانی گیلان، وزارت امور خارجه، حکمرانی خراسان نیز از جمله سمتهایی بود که از سوی شاه به او اعطا گردید. غرب گرایی و بیگانه پرستی سپهسالار سبب خشم علما بود و شاه را ناگزیر می ساخت که وی را از پستهای کلیدی درباری عزل و به حکمرانی ولایات نصب کند.(۱)

میرزا ملکم خان اروپا دیده و شیفته آن نیز در زمان صدر اعظمی میرزا حسین خان، با وی همدم و همراز شده بود و دم از قانون می زد و برای تبلیغ اهداف خود روزنامه قانون را انتشار می داد.(۲)

به قول کسروی: «ملکم از دسته فری ماسون بوده و نوشته هایش آن رنگ را داشته است.»(۳)

البته می دانیم که ملکم جامع آدمیت را تأسیس کرد و بسیاری آن را سازمانی ویژه و مرتبط با ماسونها می دانند. ملکم گاهی با چاپلوسی خود را به دربار نزدیک می ساخت و زمانی به عنوان نماینده ایران در کشورهای اروپایی، تقاضای کمک و پاداش از شاه داشت و در برخی از برهه ها نقش دلال سیاسی در واگذاری امتیازات به دولتهای خارجی را بازی می کرد، ولی در عین حال هر وقت که از شاه و دربار ناخشنود می شد، نقش اپوزیسیون را در خارج از کشور به عهده می گرفت.

ملکم در روزنامه قانون چاپ پاریس گاه اندیشه های مبارزان تبعیدی مانند سیدجمال الدین اسدآبادی را منتشر می کرد.(۴)

افزون بر این، نشریات پرنفوذ دیگری در ایران انتشار می یافت که باید آنها را از منابع مهم در آگاهی و بیداری به شمار آورد. اما هیچ کدام از این منابع به اندازه رسانه سنتی منبر و سخن وعاظ و روحانیان و بویژه پیشوایان و مراجع دینی در توده مردم تأثیرگذار نبود.

در برابرنوشته های روشنفکران ایرانی، از جمله مهاجرانی که در شمال قفقاز و یا در عثمانی و مصر و عراق و احیاناً کشورهای اروپایی به سر می بردند و گهگاه به دست گروه اندکی می رسید، در آگاهی بخشی به نخبگان جامعه بی تأثیر نبود. کتابهای طالبوف، آخوندوف، میرزا آقا کرمانی از شمار آنهاست هر چند که آثار طالبوف از نفوذ و تأثیرگذاری بیشتری برخوردار بوده است.

ص: ۵۰

۱- . کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ش، ص ۱۰.

۲- . درباره کارنامه سپهسالار، ر.ک: آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶ش.

۳- . همان، ص ۱۱.

۴- . میرزا ملکم خان ناظم الدوله، قانون، تصحیح هما ناطق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ش.

پایگاه اجتماعی و رهبری روحانیت

حوادثی چون مقابله با هجوم روسیه تزاری، ماجرای قتل گریبایدف روسی، و مهم تر از همه نهضت تحریم تنباکو، که همگی با رهبری روحانیت شکل گرفت، نشان از حرکت و رویکرد تازه ای داشت که بر اثر اعتمادسازی سازمان روحانیت در میان گروههای اجتماعی و توده های مردم به وجود آمده بود.

در این میان سید جمال الدین اسدآبادی در دو برهه حساس از تاریخ ایران و هدایت و حمایت وی از نهضتهای دینی و اجتماعی حتی در بیرون از مرزهای جغرافیایی از طریق رسانه های مکتوب و شفاهی، نهضت ضداستعماری و ضداستبدادی را به جریان نوخواهی و احیای فکر دینی پیوند زد و آن را وارد مرحله جدیدی ساخت. نامه های او به علمای بزرگ شیعه، بویژه میرزا حسن شیرازی، صاحب فتوای تحریم تنباکو، و سیدمحمد طباطبایی، رهبر انقلاب مشروطه، و تأکید وی بر جایگاه والای روحانیت در ایران، نشان از این باور داشت که نهضت فکری و اجتماعی در ایران اسلامی تنها با هدایت و رهبری علمای دینی مثمرثمر خواهد بود.

بسیاری از پژوهشگران، نامه های یاد شده را در دو نهضت تحریم تنباکو و مشروطه مؤثر دانسته اند، افزون بر این نامه ها، نقش سیدجمال الدین را در آگاهی بخشی به نخبگان ایران و حتی توده مردم چه در دوران اقامتهای کوتاه مدت وی و چه در خارج از ایران از طریق تربیت شاگردان و ارسال نشریات روشنگر برای رجال و فرهیختگان، بسیار تأثیرگذار می دانند.(۱)

جنبش مشروطیت و حساسیت علمای شیعه علیه استعمار خارجی و استبداد داخلی از سال ۱۳۲۱ق با اعتراض به قرضه هایی که به واسطه اتابک از بیگانگان اخذ می شد، شتاب گرفت و به صدور حکم ارتداد وی انجامید.

با اهانت مسیونوز به علمای دین و پوشیدن لباس روحانیت نهضت اوج گرفت و در صفر ۱۳۲۳ و در میان زمستان سخت و پرسوز، علما و پیشه وران عموماً به زاویه حضرت عبدالعظیم پناهنده شدند و در آنجا بست نشستند. آنان خواهان عزل مسیونوز و افتتاح عدالت خانه گردیدند. علمی که شاه قاجار را ناگزیر از نرمش در برابر علما ساخت و با صدور دستخطی به خواست آنها پاسخ مثبت داد.(۲)

کمتر مورخی است که عمل مسیونوز بلژیکی را یکی از عوامل نهضت مردم به شمار نیاورد.

ص: ۵۱

۱- . صاحبی، محمدجواد، بنیانگذار احیاء تفکر دینی، سید جمال الدین اسدآبادی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۶ش.

۲- . گوهرخای، محمدباقر، گوشه ای از رویداد انقلاب مشروطیت ایران، تهران، نشر سپهر، ۱۳۵۲ش.

مورخان می نویسند: مرحوم بهبهانی بالای منبر رفت و عمل مسیونوز نصرانی را توهین به دین و ریشخند به عالم روحانیت تلقی کرد و این کار ناپسند را نتیجه زمامداری عین الدوله دانست.(۱)

طلاب و سایرین و سادات و حاضرین در مجلس، به واسطه استماع فرمایشات و ملاحظه نتایج وخیمه، صدا را به گریه و زاری بلند کردند. طلاب که مهیا و مستعد بودند عمامه ها را از سر انداخته و یقه پیراهنها را پاره نموده، هیاهوی غریبی در شهر افتاد.(۲)

پیروان بهبهانی نسخه های متعددی از عکس مذکور را تهیه کردند و به وسیله طلاب در میان مردم پراکنده ساختند و فریاد وامحمدا از نهاد مردم برآوردند.(۳)

روحانیت مرجع و ملجاء مردم در حوادث سیاسی و اجتماعی شد، و از آنجا که نسبت به دستگاه حکومت خودکامه قاجار، سوءظن پیدا کرده بود، تیزبینانه همه رفتار و کردار دولت را زیرنظر داشت. پس هر واقعه ای را که با آموزه ها و باورهای دینی و یا منافع ملی ناهمساز می نمود، وسیله ای برای تحریک احساسات و عواطف مردم علیه ستمگری و فسادگستری حکومت جبار می ساخت، چنانچه ویران کردن گورستان و مدرسه علمیه و بنا کردن بانک روس به جای آن را، زمینه شورشی دینی قرار دارد. موضوعی که در پی آن طلاب جوان دست به اعتراض زدند و رژیم را ناگزیر از واکنش ساختند، به گونه ای که مأموران حکومت عده ای از طلبه ها را دستگیر و مورد آزار قرار دادند. ولی مردم به حمایت از روحانیان برخاسته آنان را آزاد و بانک روس را ویران کردند. نارضایتی و خشم فروخورده مردم از عمال و اعمال حکومت به هر بهانه ای ظهور و بروز می کرد، زیرا نفرت از استبداد و احساس عقب ماندگی از دنیای جدید، وفاق عمومی در جامعه ایجاد کرده بود و همچون منبع باروتی آماده یک جرقه بود. در واقعه گرانی قند و شکر، حاکم تهران برای سرباز زدن از زیر مشکل و التیام بخشی به آزردگی مردم، تنی چند از تجار و بازاریان را به عنوان محتکر دستگیر و زندانی کرد و آنها را به چوب و فلک بست، اما به قول مولوی «از قضا سرکه انگبین صفرا فزود».

همین واقعه آتش زیرخاکستر را آشکار و شعله ور نمود و زمینه ای تازه برای به صحنه آمدن روحانیت فراهم ساخت زیرا تجار دستگیر شده از محترمین بازار به شمار می آمدند و بویژه سیدهاشم قندی که افزون بر سابقه نیکوکاری از امتیاز سیادت نیز

ص: ۵۲

۱- . رضوانی، محمداسماعیل، انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۵

۲- . کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش، ص ۱۸۷.

۳- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۴۸.

برخوردار بود.(۱)

بالاخره واقعه ای کوچک به حادثه ای بزرگ تبدیل شد که طی آن گروهی دستگیر و زندانی و تبعید گردیدند.

خواسته نخست معترضان نشان از آن دارد که موضوعات جزئی بهانه و زمینه ای برای مسائل مهم و کلی تر بوده است چنانچه تظاهرکنندگان پس از همین واقعه فهرستی از اهداف اصولی خود را چنین ارائه نمودند:

۱. بازگرداندن برخی از علمای تبعیدی.

۲. بازگردانیدن تولیت مدرسهَ های مردمی به علمای دینی.

۳. بنیاد عدالت خانه در همه جای ایران.

۴. روان گرداندن قانون اسلام به همگی مردم ایران.

۵. برداشتن مسیونوز از سردرگمی و مالیه.

۶. کم نکردن مواجب و مستمریها.(۲)

روز بعد، کودکان با فریادهای بلند این شعر کودکانه را می خواندند:

«محمد یا محمد یا محمد		برس فریاد امت یا محمد»

پیراهن عبدالحمید، پرچم اعتراض شد و روضه خوانها، مداحها، شعرا، هر کدام هنر خویش را آشکار ساختند. غوغایی که واکنش تند دولت را در پی داشت و در نیتجه دهها کشته و مجروح به جای گذاشت.(۳)

از این رو، مشروطیت نهضتی دینی بود که در همه مراحل آن انگیزه های مذهبی، عامل اصلی جنبش مردم به شمار می آمد و در همه مراحل آن روحانیت به عنوان رهبری بلامنازع، حرکت توده ها را هدایت و حمایت و کنترل می کرد.

اما حادثه مهم دیگر، دستگیری شیخ محمد واعظ بود. وی نیز از سخنوران بزرگی بود که بی پروا در مجالس عزا از استبداد بد می گفت و به عین الدوله دشنام می داد. هنگام دستگیری او، طلاب علوم دینی که از چگونگی ماجرا خبر یافته بودند همه بیرون ریختند و با کمک مردم از حرکت شیخ جلوگیری کردند.

رویداد جالب توجه در این ماجرا اینکه مرحوم بهبهانی فرزندش را به میان مردم فرستاد. در این میان طلبه ای جوان به نام عبدالحمید با مشاهده اوضاع و تیراندازی سربازان، بویژه مجروح شدن ادیب الذاکرین، خون در رگهایش به جوش آمد و جلو

ص: ۵۳

۱- . ر.ک: کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۵۹.

۲- . همان، ص ۶۷.

۳- . همان، صص ۱۲ ۹۵؛ انقلاب مشروطه ایران، صص ۱۲۲ ۱۰۸.

فرمانده سربازان رفت و به او پرخاش نمود که: تو مگر مسلمان نیستی؟ مگر این جمع مسلمان نیستند، مگر این ادیب نوکر سیدالشهدا نیست؟ چرا فرمان شلیك دادی؟ سخنان طلبه جوان که با شور و حرارت ادا می شد، احمد خان فرمانده نظامیان را از خود بی توجه کرد تا آنجا که تفنگی از سربازان گرفت و قلب جوان پرشور را هدف قرار داد و آن بیچاره را در خون غلتاند.

نوشته اند: حاج شیخ محمد واعظ که چنین دید، سر و روی خود را با خون این طلبه خضاب کرد و فغان برآورد و با این عمل، خروش و فریاد را از نهادمردم به فلك رساند. در این گیر و دار قزاقان ریختند تا جنازه طلبه را از میدان در ببرند اما موفق نشدند. مردم جنازه عبدالحمید را به مسجد شاه رساندند. باز دکانها بسته شد و بازار تعطیل گردید. مردم در مسجد شاه جمع شدند. یکی از شعرا شعری در این باره سرود که برخی ابیات آن چنین است:

ز نو حسین کشته ز جور یزید شد عبدالحمید کشته عبدالمجید شد(۱)

بادا هزار مرتبه نزد خدا قبول قربانی جدید تو یا ایها الرسول

هنوز روز چهارشنبه به پایان نرسیده بود که مسجد از جمعیت پر شد.(۲)

برابر شواهد موجود و از جمله هویت کشته شدگان، علاوه بر نخبگان دینی، سطوح میانی و پایینی جامعه نیز در این ماجرا دخالت کرده بودند.

اینکه برخی از پژوهشگران نهضت را در طبقه نخبگان محدود دانسته سخن نسنجیده ای است؛ استناد آنها به آرای مردم در انتخابات نیز قیاس درستی نیست، زیرا اجتماعات با انتخابات قابل مقایسه نمی باشد بویژه در آن روزگار امکان و توان و تجربه و فرهنگ انتخاب در حداقل بوده است.

درباره نخبگان نیز سخن به مبالغه و گزاف گفته می شود، زیرا به جز رهبران دینی، حضور روشنفکران و نخبگان غیرمذهبی، تا آستانه پیروزی مشروطیت بسیار کم رنگ بوده است.

نسبت دادن عوامل نهضت مشروطیت به انگیزه های پیش پا افتاده و تنگ نظرانه مادی و یا دولتهای خارجی نیز ناهمساز با واقعیتهای تاریخی است که از نحله و نگرشی ویژه به پدیده های اجتماعی برخاسته است و در واقع تحمیل پیشداوری و تحلیل بر حوادث تاریخی است. یکی از پژوهشگران دقیق و هشیاری که به این موضوع خوب پرداخته، شادروان حمید عنایت است که در این باره می نویسد:

ص: ۵۴

۱- . نام عین الدوله عبدالمجید بوده است.

۲- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۹۸.

معروف ترین دلیلی که این طعنه زنان و حرفگیران در مورد انقلاب مشروطه به آن استناد می جویند پناهنده شدن چندین هزار تن از انقلابیون در سفارت انگلستان در جریان جنبش است که شرح مفصل آن در همه تاریخها آمده است. اثبات بی پایگی این اتهام، استدلال مفصل نمی خواهد. اگر صرف ارتباط با بیگانه تنها مستند این تعبیر باشد، کمتر انقلاب بزرگی را در تاریخ سراغ داریم که از بدنامی آن برکنار بماند. در انقلاب کبیر فرانسه، یک امریکایی به نام «تام پین» در شمار رهبران توده، شهرت و محبوبیت فراوانی به هم رساند. در انقلاب روسیه، لنین از حمایت دولت آلمان برخوردار بود و آلمانها او را در قطار مهر و موم شده به روسیه فرستادند به این حساب که پیروزی بلشویکها دولت روسیه را از پا درآورد و جنگ جهانی اول به سود آلمان تمام شود؛ ولی امروزه در تواریخ جدی کسی مجرد این نکته ها را دلیل بی اصالتی آن انقلاب نمی داند، بلکه به تصویر کلی جنبشهای مردم در آن رویدادها می نگرد، و اگر قضاوتش در مجموع مثبت باشد، چنین جزئیاتی خللی به آن نمی رساند.

آری، برای رهبران هر انقلاب و هر جنبش و کوشش اجتماعی، ارتباط با بیگانه در نهان یا آشکارا به قصد بهره جویی شخصی یا کشاندن حرکت مردم در مسیر خواسته ها و منافع بیگانه، زشت و قبیح و مردود است؛ ولی در جنبشهای بزرگ اجتماعی، همه جنبه های حرکت مردم را نمی توان زیر قید و نظارت و ممیزی درآورد، و کارهای ناروا و ناپخته یا آمیخته به نادرستی و مخالف تقوای سیاسی نیز به ناگزیر از توده سر می زند.

ادعای طعنه زنان چه بسا از جهت دیگری هم مقبول به نظر آید، و آن اینکه فرجام انقلاب بر وفق مراد رهبران و پایه گذاران در نیامد، چون به برقراری دستگاهی انجامید که خادم مصالح بیگانگان شد و آزادی و مشروطیت و قانون همه پایمال خودکامگی گشت. این استدلال هم ربطی به خود انقلاب مشروطه ندارد، زیرا نتیجه نهایی کار شاخص و برهان ماهیت انقلاب می گیرد، حال آنکه منطقاً و در واقع امر، این دو مسئله از هم جدا هستند و اگر شخص یا اشخاصی در جریان انقلاب یا بعد از انقلاب از آن بهره نادرست برد گناهش به گردن پاکباختگانی نیست که به قصد خدمت به مردم و برقراری حکومت ملی پا به میدان نهادند.

حاصل کلام آنکه هر خواننده ای که با ذهنی فارغ از پیش داوریهای شرح قیامها و تلاشها و فداکاریهای مردم را در تهران و تبریز و مشهد و قم و دیگر شهرها و نواحی ایران در آن سالیان می خواند و در رفتار و گفتار رهبران تأمل می کند برایش یقین حاصل می شود که انقلاب، حرکتی اصیل و برخاسته از بطن جامعه ایرانی بود و بیگانگان در آن سهمی ناچیز داشتند.

نیازی که با وجود همه این برداشتها و گفتگوها هنوز برنیامده، ارزش یابی سهم

ص: ۵۵

اندیشه دینی بویژه رابطه اندیشه دینی با آرمانهای غیردینی آزادیخواهی و قانون طلبی و حکومت ملی است.(۱)

حوادث پسین نیز از اجتماع و تظاهرات مردم تا مهاجرتها به اماکن مقدس قم و حضرت عبدالعظیم، همه حکایت از آن دارد که نهضت مشروطیت با انگیزه های مذهبی آغاز شد و علمای دینی از آغاز تا فرجام، نقش رهبری جنبش را به عهده داشتند. توده های مردم نیز به گونه ای بی سابقه تا آن روز، به میدان مبارزه کشیده شده بودند. گردهم آییهای مردم در مسجد، در تظاهرات از جمله در برابر سفارت انگلیس، پدیده تازه ای بود که تا آن هنگام پیشینه نداشت، حتی در برخی از شهرستانها نیز هم زمان با جنبش مشروطه مانند این حوادث کم و بیش رخ نموده بود، چنان که طلاب مشهد علیه آصف الدوله، حکمران خراسان، دست به اعتراض گسترده ای زدند که بنا به گزارشهای موجود چهل کشته و گروه بسیاری مجروح برجا گذاشت.(۲) نظیر این رویدادها در گیلان و کرمان و برخی دیگر از شهرهای ایران نیز گزارش گردیده است.

شعارها، نوحه سراییها، ترانه ها، همه نشان از نهضت مردمی گسترده دارد.

رأس آنها به تعبیر رایج آن روزگار «سیدین سندین»سیدمحمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی.

طباطبایی دانش آموخته حوزه های علمیه عراق و ایران که تحصیلات عالیه را در نزد علمای بزرگی چون میرزا حسن شیرازی، میرزا ابوالحسن جلوه، شیخ هادی نجم آبادی فرا گرفته بود و با افکار نو از طریق روزنامه ها و نشریات و رجال علمی و دینی آشنایی داشت. به قول ناظم الاسلام کرمانی «در فضل و فقاهت و ورع و تقوا به نهایت قصوی رسید». او از جمله اصحاب حوزه سامرا و مرجع بزرگ شیعیان میرزا حسن شیرازی درآمد و به مدت ده سال در خدمت به شریعت و برآوردن حوایج مسلمانان و معاضدت با آن پیشوای بزرگ دین (شیرازی) اشتغال داشت، بلکه محل شور و مشورت امور سیاسی آن حضرت بود تا سال ۱۳۰۹ق که واقعه رژی پیش آمد. سپس به دستور میرزا برای پاسخ به امور شرعیه شیعیان ایران به وطن بازگشت.(۳)

طباطبایی با ورع و آزادگی از دولتیان دوری جسته، راه قناعت و پرهیز را پیمود و جسته و گریخته افکار اصلاح طلبانه خود را بر زبان می راند و می کوشید چشم و گوش مردم را باز کند. رفته رفته شهرت جمهوری خواهی او در دهنها افتاد، جمعی از صحبت

ص: ۵۶

۱- . «در حاشیه برخورد آراء در انقلاب مشروطیت»، منتشره در یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۲، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۵۲.

۲- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۸۴.

۳- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، صص ۵۰ و ۴۷.

او روی برتافتند و گروهی به او راغب شدند، اما زهد و ورع او تا حدی بود که مخالفان نتوانستند اتهامی بر او وارد آورند. او خواستار حکومت ملی و اجرای قانون و عدالت بود و تعقیب این هدف را وظیفه شرعی خود می دانست.

در مهاجرتهای علما به حضرت عبدالعظیم و قم، برای تأسیس عدالت خانه و رفع استبداد، طباطبایی نیز حضور و نقش تعیین کننده ای داشت و بالاخره در تمامی قضایای مشروطه و تشکیل مجلس شورا، از رهبران بزرگ مورد اعتماد مردم به شمار می آمد. آن طور که خود می گوید از اول ورودش به تهران به خیال مشروطه نمودن ایران و تأسیس مجلس شورای ملی بوده، در منبر صحبت از این دو می کرده و ناصرالدین شاه غالباً از او شکوه می نموده است و به وی پیغام می فرستاده است که، ایران هنوز قابل مشروطه شدن نیست.(۱)

او با قاطعیت بنیان گذاری عدالت خانه، مجلس، یا انجمنی را که در خدمت مردم باشد و به داد عامه مردم برسد، و شاه و گدا در آن مساوی باشند، درخواست کرد.

نامه هایی نیز سید جمال الدین اسدآبادی به وی نگاشته است که در شیوه و روش مبارزاتی او بی تأثیر نبوده است.(۲)

نام سیدمحمد طباطبایی در تاریخ مشروطیت همواره قرین نام سید عبدالله بهبهانی است که از اجله علمای تهران به شمار می رفته است. درباره پیشینه و مکانت علمی او نوشته اند: سید عبدالله بهبهانی نیز مبادی تحصیل و مقدمات علوم شرعی را در ایران آموخت، سپس در نجف، حوزه درس روحانیان بزرگی چون شیخ مرتضی انصاری و حاج میرزا محمدحسن شیرازی و حاج سیدحسین کوه کمری را درک کرده به مقام اجتهاد نائل شد و در حدود ۱۲۹۵ق به تهران مراجعت کرد و پس از فوت پدر، مقام او را احراز نمود و با کمک هوش فطری و صراحت بیان در حوزه علمی تهران به مرور موقعیتی کسب کرد.(۳) و چون مردی بود شجاع، بردبار، با عزم، با قوت قلب، فهیم و آشنای به سیاست، راه پیش گرفته را بدون تردید و سستی و با جوانمردی و شهامت پیش می برد تا به مقصود خود برسد. نه اهل تسلیم و تمکین بود و نه هیچ وقت سستی و زبونی از خود نشان می داد. خوشبختانه حوادث و جریانات او را در راه مشروطه طلبی و عدالت خواهی وارد کرد، و آن طور که در تاریخ آمده است با عزمی راسخ و شجاعتی

ص: ۵۷

۱- . حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ش، ص ۱۰۵.

۲- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، ص ۴۹.

۳- . صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، ج ۱، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲ش، ص ۱۷۳.

بی نظیر در این راه مبارزه نمود.(۱)

او در انتخابات دوره اول روانه مجلس شد و با افتتاح مجلس و استقرار مشروطه، بهبهانی به اوج قدرت و جلال رسید. برای خود در دز آشوب تشکیلاتی داشت، بسیاری از کارهای کشور در منزل او حل و فصل می شد. اغلب نمایندگان مجلس تحت نفوذ و تأثیر کلام او بودند. موافقت یا مخالفت او برای ثبات یا تزلزل دولتها کافی بود. مجلس اول با کمک او، مسیونوز، عامل روسها را عزل کرد، همین مجلس جلو قرضه خارجی را گرفت...(۲)

در حقیقت عزل نوز بهانه ای برای خلع مستبدین و ظالمین از ریاست مسلمانان شد، و عین الدوله صدراعظم وقت، نخستین فردی بود که لبه تیز حمله علما متوجه او گردید.

از اینجا نهضت شکل جدیدتری به خود گرفت و اتحاد دو سید بزرگوار بهبهانی و طباطبایی در رهبری و هدایت نهضت، به مجاهدان امید و دلگرمی تازه ای بخشید.(۳)

در حوادث مشروطه، بهبهانی در همه صحنه ها حضور داشت و با صراحت و شجاعت بی مانند خود، آنچه را که باور داشت اظهار می نمود، چنان که در سرآغاز جنبش، به هنگام یورش مأموران رژیم قاجاری به مشروطه خواهان مجتمع در مسجد شاه که بر گرد جنازه نخستین شهید مشروطه سید عبدالحمید نوحه گری می کردند، بر بالای بلندی ایستاد و سینه خود را باز کرد و فریاد زد:

مردم اینها به شما کاری ندارند، اینها مرا می خواهند، این است سینه من، کجاست آنکه تیر خالی کند و مرا مانند اجداد من در راه دین خدا شهید نماید، شهادت ارث ماست! فریادهای دلیرانه بهبهانی بار دیگر به مردم قوت قلب داد و همچنان در مسجد ماندند.(۴)

نقش سخن رانان مذهبی در مشروطیت

مشروطیت با دستگیری شیخ محمد واعظ، سخنور نامور و شجاع آن روزگار وارد مرحله جدیدی شد. البته شیخ محمد واعظ گرچه در آغاز نهضت با شجاعت و صراحت کم نظیری ستمها و خودکامگیهای رژیم قاجاریه را نشانه گرفته بود و به همین جهت هم، حکومت علیه وی واکنش تندی از خود نشان داد که یکی از نقاط عطف نهضت گردید، ولی وعاظ دیگری نیز در پایتخت حضور داشتند که از وی پرآوازه تر و

ص: ۵۸

۱- . ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج۲، ص ۲۰.

۲- . صفایی، رهبران مشروطه، ج ۱، ص ۱۸۵.

۳- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، صص ۱۹۲ و ۱۸۹.

۴- . رضوانی، انقلاب مشروطیت ایران، ص ۱۲۲.

از نفوذ کلام بیشتری برخوردار بودند که از میان آنها حاجی میرزا نصرالله اصفهانی معروف به ملک المتکلمین و سیدجمال الدین واعظ اصفهانی از دیگران مشهورترند.

ملک المتکلمین (۱۳۲۶ ۱۲۷۷ق) که پرورش یافته خاندان علم و فضیلت و مرد جهان دیده و روشنفکری بود که در اثر مطالعه و مسافرتهای فراوان به گوشه و کنار جهان از جمله عراق و حجاز و هندوستان، و معاشرت و ارتباط با نخبگان و فرهیختگانی همچون محمد عبده و سید جمال الدین و دیگران، از دانش و بینش ویژه ای برخوردار بود. با شجاعت و سحر بیان خود، در حوادث مشروطه بسیار تأثیر گذاشت و در این راه جان بر کف تا نیل به شهادت پیش رفت.(۱)

تکیه کلام ملک المتکلمین بر چند عنصر بود: ایران باستان، تمدن اسلامی، عقب ماندگی مسلمانان، پیشرفت اروپاییان، لزوم آزادی، قانون و مبارزه با خودکامگی زمامداران.

سید جمال الدین واعظ نیز نسبت به آرمانهای نهضت مشروطیت بسیار پای بند بود و در این باره از هیچ گونه کوششی دریغ نکرد، نوشته اند:

در هنگامه اصرار دولت بر تبعید او در ایام عاشورا که با مخالفت علما مواجه شد، سیدجمال گفت: «مقصود همه ما فقط این است که شاه مجلس شورا بدهد. من اگر بدانم مجلس دادن وقوف و منوط به کشته شدن من است با کمال رضا و رغبت و میل برای کشته شدن حاضر می شوم.» بهبهانی می گفت این لفظ هنوز زود است به زبان نیاورید فقط به همان عدالت خانه اکتفا کنید تا زمانش برسد.(۲)

واعظ اصفهانی در نهضت مشروطیت با ملک المتکلمین همگام بود، البته از نظر دانش و بینش و رویکردهای فکری میان خطبای مشروطه تفاوتهای آشکاری وجود داشت؛ سید جمال الدین آن تهور ملک المتکلمین را نداشت، اما به متون و نصوص دینی توجه بیشتری نشان می داد، خطابه های او که در نشریه الجمال منتشر می شد نشانگر این واقعیت است.(۳) برخی نویسندگان، گفتارها و نوشتارهای دیگری را به او نسبت می دهند، از جمله کتاب رؤیای صادقه را که طعن بر آقا نجفی اصفهانی است، ولی این انتساب مورد تردید است، زیرا کتاب را به جمع اشخاص دیگری هم نسبت داده اند، چنان که مهدی ملک زاده این کتاب را در شمار آثار ملک المتکلمین یاد کرده است.(۴)

ص: ۵۹

۱- . ر.ک: ملک زاده، مهدی، زندگانی ملک المتکلمین، تهران، انتشارات علی اکبر علمی و شرکاء، ۱۳۲۵ش.

۲- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۸.

۳- . خوشبختانه همه شماره های الجمال در مجله یاد تجدید چاپ شده است. ر.ک: یاد، شم ۷۹، س ۲۱ (بهار ۱۳۸۵ش).

۴- . ملک زاده، زندگی ملک المتکلمین، ص ۹۴.

به هر حال فرجام کار سید جمال الدین واعظ نیز به مانند دوست خود ملک المتکلمین، شهادت بود.

نقش مراجع نجف در رهبری نهضت

از دیگر مؤلفه های مهم رهبری مشروطیت، مراجع بزرگ نجف بودند که مقلدان بسیاری در ایران داشتند. در رأس آنان، سه شخصیت بزرگ علمی و دینی آن عصر، حضرات آیات: ملا محمدکاظم خراسانی، ملا عبدالله مازندرانی و میرزا حسین بن میرزا خلیل (خلیلی) نقش کلیدی و مؤثری در حمایت و هدایت نهضت مشروطیت و حتی حوادث مهم دیگر در ایران و جهان اسلام داشته اند.

این فقیهان هشیار و شجاع از آغاز تا انجام نهضت، نقش تاریخی خود را به خوبی ایفا کردند. هر چند که، رخدادهای تلخ مانع از آن گردید که این رهبران دینی به آرمانها و اهداف خویش دست یابند.

ادعای برخی مبنی بر اینکه مراجع نجف به جهت دوری از ایران تحت تأثیر اخبار نادرست و القائات افراد منحرف بوده اند، و شناخت دقیقی از وقایع ایران و مبانی فکری مشروطه نداشته اند، سخن درستی نیست، زیرا اسناد مکتوب به جا مانده از آن دوران حاکی از ژرف اندیشی و زمان آگاهی آنان است. تلگراف خراسانی و مازندرانی به شاه قاجار بهترین سند و شاهد این مدعا می باشد. آنان در این تلگراف مفصل که گزارشی از کارنامه سیاه سلسله قاجاریه از جنگهای روس تا حوادث نهضت مشروطیت است با دقت نقاط ضعف حکومت و سیاست رژیم حاکم را مورد نقد قرار داده در پایان چنین خاطرنشان ساخته اند:

داعیان نیز بر حسب وظیفه شرعی خود و آن مسئولیت که در پیشگاه عدل الهی به گردن گرفته ایم تا آخرین نقطه امکان در حفظ مملکت اسلامی و رفع ظلم خائنین از خدا بی خبر و تأسیس اساس شریعت مطهره و اعاده حقوق مغصوبه مسلمین خودداری ننموده و در تحقیق آنچه ضروری مذهب است تا حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب الزمان عجل الله فرجه با جمهور مسلمین است حتی الامکان فروگذار نخواهیم کرد و عموم مسلمین را به تکلیف خود آگاه ساخته و خواهیم ساخت.(۱)

آخوند خراسانی در نامه ای هدف از نهضت را این گونه تشریح می کند:

غرض ما از این همه زحمت، ترفیه حال رعیت، و رفع ظلم از آنها و اعانه مظلوم و اغاثه ملهوف و اجراء احکام الهیه و حفظ و وقایه بلاد اسلام از تطاول کفار و امر به

ص: ۶۰

۱- . دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۳، تهران، عطار و فردوس، چ پنجم، ۱۳۷۱ش، صص ۳۲ ۳۱.

معروف و نهی از منکر و غیرها از قوانین اسلامیه نافعه للقوم بوده است.(۱)

ملا عبدالله مازندرانی نیز در نامه ای ضمن تشویق مردم به مقاومت و پایداری و جانفشانی، «حقیقت حریت موهوبه الهیه را، آزادی از اسارت و مقهوریت در تحت تحکمات دل بخواهانه کارگزاران امور و اولیای درباری» می داند «نه خروج از ربقه عبودیت الهیه عزّ اسمه و القاء قیود شرعیه» و «حقیقت مشروطیت را عبارت از عدم تجاوز تمام طبقات از وظایف و حدود مقرره شرعیه و سیاسیه» معرفی می کند.(۲)

این دو عالم بزرگوار شیعه از آغاز تا به انجام هر جا که احساس می کردند اساس مشروطیت در معرض خطر قرار گرفته به روشنگری می پرداختند از جمله در ذی حجه الحرام ۱۳۲۷ در اطلاعیه مشترکی خاطرنشان می سازند:

مشروطیت هر مملکت عبارت از محدود و مشروط بودن ارادت سلطنت و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت و طرف مقابل آن که استبداد دولت است عبارت از رها و خودسر بودن ارادت سلطنت، و دوایر دولتی.(۳)

او در ادامه به تعریف مشروطیت و آزادی می پردازد و در همه این اعلامیه ها روی موضوعاتی چون: آزادی، مساوات در برابر قانون، مذمت خودکامگی، مسئول و متعهد بودن حکومت در برابر مردم از دیدگاه شرع انور و آموزه های تشیع تأکید می کند.

میراث علمی مشروطیت

دست آوردهای علمی مشروطیت نیز بسیار حائز اهمیت است. افزون بر نکات مهم و موجزی که در پیامها و رهنمودهای مراجع نجف و علمای تهران دیده می شود، رساله های علمی بسیار نغز و پرمغزی توسط علمای مشروطه خواه و حتی مخالفانشان به رشته تحریر درآمده که بسیار ارجمند و راهگشاست. اما در میان دهها رساله ای که در این زمینه نگاشته و به یادگار مانده، دو رساله تنبیه الامه و تنزیه المله اثر میرزا محمدحسین نایینی و رساله انصافیه اثر ملا عبدالرسول مدنی کاشانی، ممتاز از دیگر مکتوبات است.

دفاع ملا عبدالرسول مدنی، از مشروطیت آگاهانه و تعریف او از مشروطیت، بسیار سنجیده و دقیق و قلم وی روان و مطالبش ژرف و مستند به روایات و قرآن است.

ص: ۶۱

۱- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، ص ۲۶۴.

۲- . همان، ص ۲۶۵.

۳- . همان، ج ۱، ص ۲۶۷.

تحلیل او از آزادی و قانون روشن است. او بر این نکته اصرار دارد که آزادی از قید استبداد و تجاوز، در گرو اطاعت از قانون است. او اصولی را برای مشروطیت بیان می کند که اهم آنها عبارت است از: انتخاب مردم، تفکیک قوا، شورا، آزادی قلم، آزادی افکار و عقاید، عدالت و تساوی همگان در برابر قانون.(۱) اما انصاف آن است که نایینی، ژرف تر و با بیانی علمی تر به این موضوعات می پردازد.

میرزا محمدحسین نایینی، از شاگردان و نزدیکان میرزا حسن شیرازی، مرجع و پیشوای نهضت ضداستعماری رژی و از دوستان سید جمال الدین اسدآبادی، در رساله تنبیه الامه و تنزیه المله که تلاشی برای همسازگری ساختار حکومت مشروطه با آموزه های اسلامی است، ضمن بحثهای مستوفایی در باب استبداد، به بررسی مسئله آزادی می پردازد. گرچه هماهنگیهایی میان مطالب کتاب وی با طبایع الاستبداد کواکبی به چشم می خورد که از جمله آنها عناوینی چون استبداد دینی و استبداد سیاسی و به کار گرفتن واژگانی مانند: اعتساف و استعباد تسلطیه و تحکمیه و ... است، اما تحلیل ژرف او از ولایت و حکومت و ایجاد همسازگری میان عرف و شرع، این کتاب را از طبایع الاستبداد ممتاز کرده است. خیزش مشروطه خواهی در ایران و عراق، مسئله آزادی را در صدر موضوعات فکری آن عصر قرار داده است. نایینی نیز به هنگام تدوین کتاب خود ضمن برشمردن گونه های استبداد و راههای مهار آن، از تبیین جنبه های مختلف آزادی فارغ نمی ماند.

نایینی، با اشاره به پیش رفتهای اروپا و تمدن صنعتی، آن هم پس از فترتی دراز، تصریح می کند که اروپاییان اصول این تمدن نو را از منابع اسلامی اقتباس کرده اند. در حالی که به موازات همین ترقی و تفوق، مسلمانان در سراشیبی انحطاط قرار گرفته اند. در نتیجه، بیگانگان، مجد و عظمت و تمدن پیشین ایشان را به فراموشی سپردند، و واقعیات ناپسند را از لوازم اسلامیت شمردند:

و از این رو احکامش را با تمدن و عدالت که سرچشمه ترقیات است منافی و با ضرورت عقل مستقل مخالف، و مسلمانی را اساس خرابیها شمردند.»(۲)

نایینی، خوش بینانه، بر این باور است که دوره سیر قهقرایی مسلمین به آخرین نقطه منتها رسیده، و دوران اسارت آنان و سلطه جائرین بر ایشان منقضی شده است:

عموم اسلامیان به حسن دلالت و هدایت پیشوایان روحانی، از مقتضیات دین و آیین خود با خبر، و آزادی خدادادی خود را از ذلّ رقیّت فراعنه امت برخورده، به حقوق

ص: ۶۲

۱- . ر.ک: مدنی کاشانی، ملاعبدالرسول، انصافیه، کاشان، مرسل، ۱۳۷۸ش.

۲- . نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۳.

مشروعه ملیه و مشارکت و مساواتشان در جمیع امور با جائرین پی بردند، و در خلع طوق بندگی جبابره و استفاده حقوق مغصوبه خود، سمندروار از دریاهای آتش نیندیشیده، ریختن خونهای طیبه خود را در طریق این مقصد از اعظم موجبات سعادت و حیات ملیه دانستند، و ایثار در خون خود غلتیدن را بر حیات در اسارت ظالمین [ترجیح دادند].»(۱)

نایینی به فتاوا و احکام شرعی علما و مراجع تقلید شیعه در نجف، و علمای اهل سنت در استامبول، علیه استبداد اشاره می کند، و اقدام آنان را در این زمینه کوششی برای برائت ساحت مقدس دین اسلام از احکام جوریه معرفی می نماید. فراز دیگری از کتاب نایینی درباره سوءاستفاده جائران و خودکامگان از دین است. تلاش او بر این است که نسبت افعال و اعمال آنها را از ساحت دین نفی کند. از این رو تصریح کرده است:

به مقتضای حدیث صحیح: اذا ظهرت البدع فعلی العالم ان یظهر علمه و الاّ فعلیه لعنه الله/ آن گاه که بافته ها و ساخته هایی به نام دین ظاهر گردید، بر عالم دین واجب است حقیقت را آشکار نماید و آنچه می داند بگوید، که اگر چنین نکند لعنت خدا بر او است.» سکوت از چنین زندقه و الحاد و لعب به دین مبین و عدم انتصار شریعت مقدسه در دفع این ضیم و ظلم بیّن، خلاف تکلیف، بلکه مساعدت قیام به این خدمت برآمده، لازم دانست مخالفت این زندقه و الحاد را با ضرورت دین اسلام آشکار سازد.

نایینی همچنین خاطرنشان کرده است:

چون وضع رساله برای تنبیه امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت از این زندقه و الحاد و بدعت است، لهذا نامش را تنبیه الامه و تنزیه المله نهاده.

نایینی علاج استبداد را رفع جهالت از طبقات ملت می داند. او معتقد است که این آگاهی بخشی، باید به مصداق آیه شریفه، بر اساس سه ویژگی حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن صورت پذیرد. او یادآور می شود که دعوت به آزادی و رها شدن از بند بندگی خودکامگان و ستمگران، به نص آیات و روایات، در ضمن دعوت به توحید نهفته است، و از اهم وظایف و شئون انبیاء و اولیا به شمار می آید. پس هر کس که در این وادی قدم می نهد، باید بر طبق همان سیره مقدسه و دستورالعمل آیه مبارکه عمل کند.(۲)

نایینی، از اینکه برخی آزادی را وسیله ای برای تأمین اهداف نفسانی و مادی قرار

ص: ۶۳

۱- . همان، صص ۳۴.

۲- . همان، ص ۱۲۱.

دهند، سخت اندیشناك است. از این رو می کوشد که آزادیخواهان را از به کارگیری شیوه های ناپسند برحذر دارد، و آنان را به تحصیل معنای درست آزادی رهنمون کند. از این رو می نویسد:

آزادی قلم و بیان و نحوه ما را که از مراتب آزادی خدادای، و در حقیقت عبارت از رها بودن از قید تحکمات طواغیت و نتیجه مقصوده از آن بی مانعی در موجبات تنبیه ملت و باز شدن چشم و گوش امت و پی بردنشان به مبادی ترقی و شرف استقلال وطن و قومیت شناسی، و اهتمامشان در حفظ دین و تحفظ بر ناموس اکبر کیش و آیین، و اتحادشان در انتزاع حریت موهوبه الهیه و استنقاذ حقوق مغضوبه ملیه، و برخوردشان به تحصیل معارف و تهذیب اخلاق و استکمالات نوعیه و وظیفه و امثال ذلك است وسیله هتك اعراض محترمین و گرفتن حق السکوت و ... ننمایند.(۱)

پس از این توضیحات، نایینی کتابش را در طی یك مقدمه و پنج فصل و خاتمه، سامان بخشیده است. به این ترتیب:

۱. مقدمه در تشریح حقیقت استبداد و مشروطیت دولت، و تحقیق قانون اساسی و مجلس شورای ملی و توضیح معنی حرّیت و مساوات.

۲. اساس و حقیقت سلطنت، انحراف از وضع اولی.

۳. آیا تحدید سلطه در عصر غیبت امام واجب است؟

۴. آیا مشروطیت برای تحدید کافی و بی اشکال است؟

۵. شبهه ها و اشکالهایی که درباره تأسیس مشروطیت شده، و پاسخ آن.

۶. صحت و مشروعیت و مداخله و نظر نمایندگان ملت، و بیان وظیفه عملیه ایشان.

او کتاب خویش را با دو عنوان دیگر به پایان می آورد:

مقصد اول: در بیان قوای نگهبان استبداد.

مقصد دوم: چاره و علاج قوای استبداد.

چالشهای فکری رهبران نهضت

در برهه ای از تاریخ مشروطیت، شیخ فضل الله نوری نیز به صف عدالت خواهان و مشروطه طلبان پیوست. ورود شیخ به نخستین گردهم آیی مردم در مسجد شاه در حالی که گروهی از مردم محله سنگلج او را همراهی می کردند، بر اهمیت نهضت افزود.(۲) زیرا نوری از علمای بزرگی بود که محضر درس فقیهان پرآوازه ای چون شیخ راضی آل

۱- . همان، صص ۱۲۴ ۱۲۳.

۲- . ر.ک: کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۰۲.

خضر، میرزا حبیب الله رشتی و میرزای شیرازی را درک کرده به مرتبه والای اجتهاد رسیده بود.

موقعیت علمی و اجتهاد او در موقعیت و مکانتی قرار داشت که حتی هیچ یک از مخالفانش تاکنون آن را انکار نکرده اند. لذا پیوستن او به صف مشروطه طلبان و مشارکت او در مهاجرت علما و روحانیان بسیار مهم و کارساز تلقی گردیده است.

اما همگام نشدن او در سرآغاز جنبش یعنی در قضیه اعتراض علما به عین الدوله و علاء الدوله به عنوان نقطه ضعف وی همواره مورد انتقاد قرار داشته زمینه ساز شایعات و اتهاماتی گردیده است.

هر چند طرفداران نوری این موارد را به شدت تکذیب نموده اند، اما این واقعیت را رد نکرده اند که شیخ به هر دلیل اولاً ـ با حکومت استبدادی قاجاریه به چالش جدی برنخواست و ثانیاً به علمای بزرگ تهران و روشنفکران و فرهیختگان پیوند وثیقی نیافت.

بی تردید آگاهی و احساس خطر او از برخی دستهای پنهان و مشکوک و حتی توطئه های بیگانگان، در این موضع مؤثر بود چنانکه خود بارها بر آن تأکید داشت. اما آیا این موارد می تواند دلیلی موجه بر عدم موضع گیری قاطع و صریح نسبت به خودکامگی و فسادگستری رژیم قاجاری باشد؟ تاکنون پاسخ قانع کننده ای بدان داده نشده است.

تأکید شیخ بر باورهای تشیع شایان ستایش است. وی بارها بر این موضوع اصرار ورزید که؛ امور عامه و مصالح عمومی ناس، مخصوص است به امام علیه السلام، یا نواب عام او، و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیر آنها در این امور، حرام و غصب نمودن مسند پیغمبر و امام علیه السلام است.(۱)

و یا اینکه: «قوانین جاریه در مملکت، نسبت به نوامیس الهیه، از جان و مال و عرض مردم، باید مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری، که مرجع تقلید مردم اند، باشند.»(۲)

شیخ تلاش کرد تا این دغدغه خود را از طریق اصل دوم متمم قانون اساسی پی گیری کند که به موجب آن در هیچ عصری از اعصار مواد قانون اساسی نباید هیچ مخالفتی با قواعد و احکام اسلام داشته باشد و مرجع تشخیص موافقت و مخالفت هم،

ص: ۶۵

۱- . مجموعه ای از رسائل اعلامیه ها، مکتوبات،... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، گردآوری محمد ترکمان، ج ۱، تهران، رسا، ۱۳۶۲ش، ص ۶۷.

۲- . نوری، شیخ فضل الله، لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش، ص ۶۹.

علمای اعلام تعیین شده است.(۱)

اما اینها اصول کلی بود که اکثر علمای مشروطه خواه بر آن اتفاق نظر داشتند. آنها می پرسیدند که این اصول و باورها در عصر و زمانه ما، با توجه به عرف و مقتضیات دنیای جدید، چگونه باید تحقق یابد؟ چیزی که شیخ و طرفداران او طرحی برای آن ارائه نکردند.

وی علی رغم اعتراض به موادی از قانون اساسی، بویژه موضوعات «مساوات» و «آزادی»، خود تحلیل و تبیین روشن و دقیقی متناسب با زبان، ادبیات و نیاز زمانه، ارایه نکرد، در حالی که اشکالات او نیز پاسخهای روشنی از متن قانون داشت.

بر طبق متمم قانون اساسی، همه شهروندان ایران از آزادی برخوردار و در برابر قانون برابرند، ولی همین دو مسئله آزادی و برابری از جمله مسائلی بود که مخالفت سخت برخی از علما را با انقلاب مشروطه برانگیخت. شیخ فضل الله نوری گفت که آن آزادی ای که در قانون تضمین شده، برخلاف مذهب اسلام است. وی اشاره اش به اصل بیستم متمم قانون اساسی بود که می گوید:

عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین، آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است. ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آنها مشاهده شود، نشر دهنده یا نویسنده بر طبق قانون مطبوعات مجازات می شود. اگر نویسنده معروف و مقیم ایران باشد، ناشر و طابع و موزع از تعرض مصون هستند.(۲)

با آنکه اصل بیستم، انتشار مواد مضره به دین مبین را ممنوع کرده بود، باز هم شیخ فضل الله نوری آن را غیر اسلامی خواند و گفت:

به موجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری حلال می شود زیرا که تنها دو امر اجازه داده نشده است، یکی پراکندن کتب ضلال و دیگری مواد مضره به دین مبین. در صورتی که یکی از محرمات ضروریه افتراست و یکی از محرمات مسلّمه غیبت از مسلم است. از دیگر امور حرام نیز ایذاء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن می باشد و آزادی این امور چیزی جز تحلیل ما حرّمه الله، یعنی حلال ساختن آنچه خداوند حرام کرده است، نیست.(۳)

مثالهای موردنظر شیخ فضل الله بیشتر تحت عنوان گفته های ناسزا و افتراآمیز قرار می گیرد،

ص: ۶۶

۱- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۱۷.

۲- . راوندی، مرتضی، تفسیر قانون اساسی ایران، تهران، مبشری، ص ۱۴۸.

۳- . ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۴، ص ۲۱۶.

که در یک نظام مشروطه و دمکراسی، می تواند مورد پیگرد قانونی قرار گیرد. علاوه بر این، اصل بیستم متمم قانون اساسی ایران، آزادی بیان را با قانون مطبوعات محدود می کند که در سال ۱۹۰۸م/۱۳۲۶ق از مجلس گذشت. همین قانون در مقدمه اش می گوید:

هدف قانون مطبوعات آن است که حقوق عموم را نگهبانی و از آزار و تجاوز از سوی نویسندگان و مدیران مطبوعات جلوگیری کند.(۱)

واکنش شیخ فضل الله و هواخواهان وی در برابر مسئله آزادی، چنان با مخالفت و مبارزه پی گیر همراه بود که نمایشها و راهپیماییهای خونین خیابانی فراوانی به بار آورد. یکی از آن نمایشها را یک شاهد عینی انگلیسی چنین توصیف می کند:

یک دسته از طلاب جوان مدارس دینی این شعار را سر داده بودند:

آزادی نمی خواهیم. سپس، از دسته های دیگر پاسخ رسید که مشروطه نمی خواهیم. ملا سیدابراهیم، از رهبران این جمعیت، بر یک سکوی چوبی قرار گرفت و فریاد زد: ای مردم! اگر شراب بنوشید و قماربازی کنید و قتل و خیانتهای دیگر مرتکب شوید، خداوند شما را خواهد بخشید ولی خدا شما را از پیروی از مشروطه گری در امان دارد. تا آنجا که قدرت دارید از مشروطه گران بکشید. سپس من خود دیدم که مردم دو مرد را که می گفتند مشروطه خواه هستند، به دست خود از پا به دار آویختند.

از میان متفکران حوزه اندیشه دینی، میرزامحمد حسین نایینی، به انتقادهای شیخ نوری پاسخهای علمی عرضه کرد. نایینی، یکی از متفکران ایرانی مشروطه خواه مقیم نجف به شمار می رفت، که در علوم سنتی معمول در حوزه های علمیه، صاحب نظر، و بویژه در تدریس علم اصول نام آور بود. او با همین روشهای سنتی، به دفاع از باورهای دینی برخاسته بود، آن هم در زمانی که در نگاه برخی از نخبگان، رویکردهای اجتماعی نو با آموزه های مذهبی کهن متعارض می نمود. هر چند که از اندازه آگاهی نایینی نسبت به اندیشه های اجتماعی جدید مغرب زمین، اطلاع چندانی در دست نیست، ولی تقریبی که میان اصول دمکراسی و مذهب تشیع برقرار کرده، ماهرانه و استوار است.

برای پاسخ به انتقادهای شیخ فضل الله از مفهوم آزادی، نایینی، همان استدلالهای دیرینه را به کار برد. البته هیچ کدام از آنها به نحوی شایسته، نافذ و مؤثر به نظر نمی رسد.

نایینی، همانند برخی از اندیشه گران اروپایی نظیر مونتسکیو، استدلال کرده است که زندگی در زیر سیطره و تسلط رژیمهای استبدادِی، همسان بردگی است. نایینی برای اثبات مدعای خویش آیاتی از قرآن و نمونه هایی از حدیث آورده و نشان داده که در آن

ص: ۶۷

۱- . صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، ج ۱، اصفهان، کمال، چ دوم، ۱۳۶۳ش، صص ۲۰ و ۱۹.

بردگی به معنای قرار داشتن زیر حکمرانی استبدادگران است. او می گوید:

حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائره، عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فی مابین هر ملت با حکمت تملکیه خودش، بر سر همین مطلب خواهد بود نه آن گونه که مخالفان ادعا می کنند از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب. هر ملتی، خواه متدین به دین و ملتزم به شریعت باشد و خواه اصلاً به صانع عالم باور نداشته باشد، در پی تخلص از این رقیت و آزادی از این اسارت است، نه خروج از ربقه عبودیت الهیه ... و رفع التزام به احکام شریعت و کتابی که از آن پیروی می کند، و طرف این تشاجر و تنازع هم فقط حکومتی است که ملت را به بردگی کشیده نه صانع و مالک و پروردگار جهان.(۱)

اختلاف امثال نایینی با شیخ فضل الله، تنها در برداشت متفاوت آن دو از معارف دینی و مسائل مستحدث نبود، بلکه دو جناح روحانی فعال در نهضت مشروطیت، هر کدام از سوی هواداران و یا حامیان خود تحریک می شدند. علاوه بر این، واقعیتهایی وجود داشت که سوءظن هر کدام را علیه دیگری برمی انگیخت. وجود افراد و گروههای تجددخواه غرب گرا با سوءپیشینه و یا متهم به سست ایمانی و کژآیینی در صف مشروطه خواهان، و حمایت سفارت خانه های خارجی از آنان، جناح سنتی اصلاح طلب را به اساس مشروطه و مشروطه طلبان بدبین، و ناگزیر از موضع گیری می کرد. به موازات این رویکرد، حمایت مستبدان از روحانیان سنتی به رهبری شیخ نوری، موجی از نفرت و خشونت را علیه وی دامن گسترد و زمینه را برای بهره گیری فرصت طلبانه و بیگانه پرستان آماده کرد. رویارویی دو جناح اصلاح طلب روحانی، در ناکامی نهضت دینی، و ایجاد روح ناامیدی در نیروهای مردمی، بسیار مؤثر افتاد. با چنین شرایطی، طبیعی بود که سیاستهای استعماری از عوامل فرصت طلب داخلی، بهره می برد تا اهداف خود را به آسانی عملی سازند. لذا، نه تنها پیکر شیخ نوری پس از محاکمه ای تشریفاتی، در میان هلهله و شادی گروههایی از مردم، در میدان بزرگ شهر تهران مظلومانه به دار آویخته شد و مورد بدترین هتک حرمتها قرار گرفت، بلکه سایر پیشوایان و پیشگامان نهضت دینی نیز از تعرض گروههای قدرت طلب دو سوی جریان مشروطه خواهی مصون نماندند.

دو خطیب نامی نهضت آزادیخواهی؛ ملک المتکلمین (۱۳۲۶ ۱۲۷۷ق) و سید جمال الدین واعظ اصفهانی (۱۳۲۶ ۱۲۷۹ق)، توسط عمال استبداد دستگیر و اعدام شدند. دو پیشوای روحانی مشروطه، طباطبایی و بهبهانی را نیز دستگیر، و پس از

ص: ۶۸

۱- . نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۶۴.

کتک کاری مفصل، با خواری و سر برهنه و لباس پاره و ریش و رخسار خون آلود، به باغ شاه بردند و سپس تبعید کردند. اما در همان موقع، تقی زاده و دوستانش در سفارت انگلیس پناه گرفتند، و پس از مدتی عازم خارج شدند، و چون اوضاع آرام گرفت، به ایران باز گشتند.

گرچه پس از فتح تهران، سید عبدالله بهبهانی (۱۳۲۸ ۱۲۶۰ ق) یکی از بانفوذترین رهبران دینی به ایران مراجعت کرد، و ملجأ و مرجع آزادیخواهان مسلمان واقع شد، ولی بزودی توسط همین گروههای افراطی وابسته به سفارت خانه های خارجی، ترور شد و به شهادت رسید.

بدین سان، با شهادت نخبگان و رهبران مذهبی، مشروطه، طومار آزادیخواهی دینی در هم پیچید، و یأس و سرخوردگی بر دیگر پیشوایان و فرهیختگان مسلمان غلبه یافت. شعر ادیب الممالک نمونه ای از آن احساس است که گفته:

عیب مشروطه به ما معلوم است　　نام مشروطه در ایران شوم است

گفت: مشروطه و دیدیم بی شرط　　پی غارت چو سپاه روم است

بوم را نام نهادند هزار　　چون صدا کرد بدیدیم بوم است

هر که را گفتی مشروطه طلب　　حال او بر همه کس معلوم است

بختیاری پی تاراج نفوس　　همچنان اجل محتوم است

دیده در خون جگر زد غوطه　　باد لعنت به چنین مشروطه

دست آورد مشروطیت با همه حوادث تلخ و شیرین و بویژه فرجام غم انگیز آن، بیش از یک تجربه تاریخی عبرت آموز بوده است زیرا اصل نهضت، میراث گرانبهایی است که ثمره مجاهدتهای بخش عظیمی از مردم دلیر مسلمان ایرانی است که به مدد حمایت و هدایت رهبران دینی، فصل جدیدی بر تاریخ این سرزمین گشوده است. افزون بر آن میراث علمی نهضت مشروطیت، حاصل اجتهاد علمای بزرگ ربانی، همواره چراغی فراراه نسلهای آینده خواهد بود. در حقیقت مشروطیت اگر آن روز خوب به بار ننشست، اما به مانند بذری پربرکت در دل خاک مساعد ایران زمین ماند تا سالیانی بعد جوانه بزند.

به تعبیری دیگر، مشروطیت آغاز یک پایان بود، پایان دوران ستم شاهی و استبداد و استعمار که با ظهور انقلاب اسلامی ایران به انتها و نتیجه رسید. انقلاب اسلامی شعار کلیدی و مهم استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی را، مدیون نهضت مشروطیت است، هر چند که جریانهای مخالف با مشروطیت در لباسی جدید گهگاه در برابر میراث علمی و عملی آن به مقاومت پرداخته اند اما به قول معروف چرخ زمان به عقب برنمی گردد و مردم ایران کنونی، خودکامگی و تحجر و خودباختگی و بیگانه پرستی را

ص: ۶۹

برنمی تابند.

منابع:

۱. آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶ش.

۲. ایلچی شیرازی، میرزا ابوالحسن خان، حیرت نامه، به کوشش حسن مرسلوند، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۴ش.

۳. بهبهانی (کرمانشاهی)، میرزا احمد، مرآه الاحوال جهان نما، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۳ش.

۴. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ش.

۵. «در حاشیه برخورد آراء در انقلاب مشروطیت»، منتشره در یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۲، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ش.

۶. دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۳، تهران، عطار و فردوسی، چ پنجم، ۱۳۷۱ش.

۷. راوندی، مرتضی، تفسیر قانون اساسی ایران، تهران، مبشری.

۸. رضوانی، محمداسماعیل، انقلاب مشروطیت ایران.

۹. ژوبر، پیرآمده امیلین پروب، سفرنامه، ترجمه محمود هدایت.

۱۰. شوشتری، میرزا عبداللطیف، تحفه العالم، به اهتمام صمد موحد، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳ش.

۱۱. صاحبی، محمدجواد، بنیانگذار احیاء تفکر دینی، سیدجمال الدین اسدآبادی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۶ش.

۱۲. صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، ج ۱، اصفهان، کمال، چ دوم، ۱۳۶۳ش.

۱۳. صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲ش.

ص: ۷۰

۱۴. طالبوف، مسیر طالبی، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ش.

۱۵. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.

۱۶. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ش.

۱۷. گوهرخای، محمدباقر، گوشه ای از رویداد انقلاب مشروطیت ایران، تهران، نشر سپهر، ۱۳۵۲ش.

۱۸. مجموعه ای از رسائل اعلامیه ها مکتوبات،... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، گردآوری محمد ترکمان، ج ۱، تهران، رسا، ۱۳۶۲ش.

۱۹. مدنی کاشانی، ملاعبدالرسول، انصافیه، کاشان، مرسل، ۱۳۷۸ش.

۲۰. مراغه ای، زین العابدین، سیاحت نامه ابراهیم بیک یا بلای تعصب، حواشی باقر مؤمنی، تهران، نشر سپیده، ۱۳۵۷ش.

۲۱. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۲ و ۴.

۲۲. ، زندگانی ملک المتکلمین، تهران، انتشارات علی اکبر علمی و شرکاء، ۱۳۲۵ش.

۲۳. میرزا ملکم خان ناظم الدوله، قانون، تصحیح هما ناطق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ش.

۲۴. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله.

۲۵. نوری، شیخ فضل الله، لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.

۲۶. یاد، شم ۷۹، س ۲۱ (بهار ۱۳۸۵ش).

ص: ۷۱

ص: ۷۲

طرز اول/دکتر علی اکبر ولایتی

موضوعی که بنده انتخاب کردم برای صحبت «تحت عنوان طراز اول در تاریخ معاصر» می باشد. منظور از این کلمه اشاره به اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه است که براساس آن ۵ نفر از علمای اول بایـد انتخاب می شدنـد که مصوبات مجلس را با مبانی و موازین شرعی تطبیق می دادند چرا که اگر تطبیق نمی دادند آن به قانون تبدیل نمی شد.

تقریباً سلف شورای نگهبان بود. این کار با همت و پی گیری شیخ شهید فضل الله نوری و همراهانشان به مجلس داده شد و مجلس بـا تغییراتی آن را تصویب کرد که ماجرای طولانی دارد. عـده ای مقاومت کردنـد. علمای نجف آن را قویاً تأییـد کردنـد و تصویب شـد. اما این تقریباً هیـچ وقت اجرا نشد. خوب این صورت مسئله است. در رابطه با این موضوع می خواستم یک تحلیل گونه ای را عرض بکنم. که این نمـاد تلاش روحانیت برای دینی کردن یا مشروعه کردن مشروطه بود. ممکن است یک سوال جامع تر و کلی تر این باشد که انگیزه یا رویکرد روحانیت نسبت به ایران و تحولات اجتماعی و سیاسی ایران چه بود..

بنده عرض می کنم که از زمان تأسیس سلسله صـفویه در ایران و ایجاد کشوری با رسمیت مذهب شیعه امامیه تا آنجایی که تاریخ نشان می دهد علمای شیعه از چنین تأسیسی در کشور حمایت کردند.

حضور فعـال علمـا از زمـان صـفویه به بعـد این را نشـان می دهـد. بنـده نمونه هـایی را به عنوان تیتر انتخاب کردم عرض می کنم تا روشن شود که اهتمام علما در حفظ آنچه میراث صفوی هست چگونه بوده است.

۱ قبول سمت نایب السلطنتی شاه طهماسب صفوی از سوی محقق کرکی. مرحوم

ص: ۷۳

کرکی نایب السلطنه شاه طهماسب صفوی شدند. ما می دانیم علمای شیعه و رویکردشان به حکومتها چگونه بوده است. اصلاً وجه افتراق علمای شیعه با غیر آنها در رابطه با حکومتهای وقت بوده است. حکومتهایی که آنها فاسد می دانستند و با آنها همکاری نمی کردند. همراهی شخصیتهای برجسته مانند مرحوم شیخ بهایی در همه شئون حکومتی ماست.

۲ نقطه مقابل تقابل علما با منشور دشت مغان نادر شاه. نادرشاه در دشت مغان مردم را جمع کرد. یکی از بحثهایش این بود که بحث تشیع را در برابر تسنن برداریم. این هم یکی از مذاهب اسلامی بشود ۴ تا بودند بشود ۵ تا. با همه اقتداری که نادر شاه داشت اما علما مخالفت کردند و این در ایران صورت نگرفت. که خود این موضوع نشان می دهد این علما نبودند که تابع حکومتهای وقت بودند بلکه مادامی که حکومت وقت در طریق اسلام و در جهت تقویت مبانی تشیع در کشور بود علما همکاری می کردند.

۳ حکم جهاد علما در حمله روس به ایران و حمایت از عباس میرزا و رساله جهادی که درآمد و دهها نفر از علما و مراجعی که این را امضاء کردند و مردم را ترغیب کردند در دفاع از سرزمین ایران در برابر تهاجم کفار روس.

۴ حضور افراد برجسته که اشاره کردند به مرحوم ملا احمد نراقی، کسی که خیلی به این نام شناخته شده مرحوم سید محمد مجاهد طباطبایی اصفهانی بود که تفنگ به دوش گرفت قطار فشنگ بست و رفت به قفقاز در سنگرها کنار مردم می جنگید.

۵ نامه مرحوم سید محمد باقر شفتی در زمان محمد شاه به مک هیل وزیر مختار انگلیس در حمایت از حکومت محمد شاه. در حالیکه مرحوم شفتی با محمد شاه اختلاف اساسی داشت اما آنجایی که بحث هرات مطرح بود و انگلیسیها تهدید کرده بودند که عده ای در هرات شورش کرده و آن را از ایران جدا کردند همین باعث شد که سفیر انگلیس را محمد شاه اخراج کرد. چون آن موقع رسم بود شاه لشگرکشی می کرد همراه قشون سفرای پایتخت هم حرکت می کردند. «مک هیل» در اطراف هرات اطلاعات نظامی ارتش ایران را به داخل قلعه می داد و محمد شاه اورا اخراج کرد. در سرراه خودش یک نامه به مرحوم شفتی نوشت چون خبر داشت که بین او و محمد شاه اختلاف وجود دارد. خواست از این اختلافات (خوب انگلیسی است) سوء استفاده بکند. مرحوم شفتی یک جوابی را داد به این شخص که اگر بخواهم خلاصه عرض بکنم این است که: «به تو مربوط نیست اگر ما اختلاف داریم بین خودمان است اگر بحث حمایت از تمامیت ارضی ایران باشد ما همه یکی هستیم.»

۶ نامه های مرحوم میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه در قضیه تنباکو. مرحوم میرزا

ص: ۷۴

دوتا نامه نوشتند چون ناصرالدین شاه اعتنا نکرد حتی بی ادبی کرد در یکی از نامه ها نوشت که «فلان کس که کنسول ما در فلان جا است به شما حالی می کند.» مرحوم میرزا هم فتوای تحریم تنباکو را داد. این را عرض می کنم که انگیزه علما در حمایت از حکومت وقت تاجایی بود که آنها در جهت مصالح ملت کار بکنند. توده ای که در جهت تقابل با مصالح ملت بودند جلوی شاه می ایستادند. همان کاری که در منشور دشت مغان کردند در اینجا هم مرحوم میرزا در رابطه با انعقاد قرارداد رژی کرد.

۷ مخالفت مرحوم حاج ملا علی کنی با قرارداد رویتر که توسط میرزا حسین خان سپهسالار بسته شده بود. که براساس آن چوب حراج به ایران زده شده بود. مرحوم حاج ملاعلی کنی ارتباط نزدیک با سلسله قاجار داشت اما نامه نوشت به ناصرالدین شاه در بازگشت از سفر و گفت: میرزا حسین خان سپهسالار را با خودت نیار. عزلش کن. این تذکر آن قدر گیرا بود که در همان گیلان میرزا حسین سهپسالار را عزل کرد و بعد رویتر را.

۸ حمایت علما از تأسیس عدالت خانه و اصرار علما بر مشروعیت مشروطه که مرحوم شیخ فضل الله شروع کرد زمان محمدشاه، و بعدش مبارزه با فتنه آقاخان محلاتی و بابیه. اینها را که جمع بندی بکنیم این می شود که به واسطه تأسیس یک حکومت یکپارچه در ایران به نام تشیع و پیروان اهل بیت، علما وظیفه خودشان می دانستند که از کشور حمایت کنند.

۱ از تمامیت ارضی

۲ از سامان وضعیت اجتماعی

۳ حفظ مبانی دینی

اگر ما بخواهیم هر کدام از اینها را تحلیل بکنیم با یکی از این سه محوری که عرض کردم قابل تطبیق است. تا آنجایی که دیگرانی که در این تحرکات با علما اشتراک نظر داشتند. یعنی حفظ تمامیت ارضی. حالا چه سیاسیون چه روشنفکران و هر کس دیگری که دخالتی در امر داشت در تمامیت ارضی با هم وحدت نظر داشتند و تا حد رفتن مرز و دفاع در برابر مهاجمین کار می کردند. نمونه آن را هم در سنوات اخیر در جنگ تحمیلی دیدیم خیلی از علمای ما لباس بسیجی می پوشیدند می رفتند جبهه و آنجا به عنوان یک وظیفه دینی شرکت می کردند. اما آنجایی اختلاف نظر پیدا می شد که احساس می کردند عده ای با ادعای حمایت از حقوق مردم در برابر دین مردم ایستاده اند. قضیه مشروطه این گونه بود. در قضیه رژی این تأکید همه است همه کد کردند. ناظم الاسلام در تاریخ بیداری ایرانیان. احمد کسروی در تاریخ مشروطه ایران حتی ادوراد براون یک کتابی دارد که انگلیسی ترجمه شده است. همه شیخ را به عنوان فرد

ص: ۷۵

اول علم در مبانی فقهی و فلسفی در ایران می دانستند. بعضی از اهل نظر این طور گفتند که اگر مرحوم شیخ در نجف می ماند در عراق می ماند و به ایران نمی آمد که بنده دلایلی دارم قراینی دارم که مرحوم شیخ مأموریت گرفت آمد به ایران همان طور که مرحوم سید محمد مجاهد در عراق بود و موقعی که روسها حمله کردند آمد به ایران و رفت به جبهه. همان طور که مرحوم آخوند در سال ۱۳۲۹ق زمانی که روسها اولتیماتوم دادند که ایران را اشغال می کنند عشایر شیعه دجله و فرات را بسیج کرد که می خواهیم برویم به ایران و در برابر مهاجمین روس از سرزمین ایران دفاع کنیم. عشایر شیعه عرب را مرحوم آخوند بسیج کرد. بنابراین در قضیه رژی هم مرحوم شیخ ایشان با استفسار متعددش مرحوم میرزا را در حقیقت ترغیب کرد به صدور فتوا. سوال کرد از ایشان حتی قبل از این تنباکو. از مرحوم میرزا سوال می کرد راجع به اجناس فرنگی که به ایران می آمد و عملاً اصناف ایران را و کسبشان را دچار رکود می کرد.

مرحوم میرزا پاسخشان منفی بود در برخورد با این قضیه. خوب سؤالات متعدد مطرح شد. شاید چند ۱۰ سؤال مرحوم شیخ می کرد. اصلاً آن متن جوابیه مرحوم میرزا به سؤالات عده ای از علما در رأسشان مرحوم شیخ فضل الله است. چون قبلش این پخش شده بود که عده ای تشکیک کردند که این مال میرزا نیست. و لذا مرحوم شیخ فضل الله با عده ای از علما درمقام سؤال برآمدند و استفسار کردند که آیا چیزی پخش شده؟ می دانستند که از جانب میرزا است. مرحوم میرزا به خط خودشان نوشتند که «الیوم استعمال توتون و تنباکو بأیّ نحو کان در حکم مبارزه با امام زمان است.»

خوب یک چنین رویکردی داشتند اگر ما برخورد علما در رابطه با قضیه مشروطه و از جمله این طراز اول اصل دوم متمم قانون اساسی را نبینیم. حتماً در تحلیل دچار اشتباه می شویم. لذا مرحوم شیخ با مشروطه خواهان همراهی کرد. این را هم کسروی نوشته هم ناظم الاسلام کرمانی نوشته هر کس که تاریخ مشروطه را نوشته این را قبول دارد که مرحوم شیخ فضل الله در ابتدا با اینها بوده است. حالا- نقطه مقابل اینها کسانی بودند که تحرکاتی داشتند در جهت مخالف. ما در قضیه جنگهای ایران و روس اظهاراتی را سپهر مؤلف ناسخ التواریخ از قائم مقام اول میرزا عیسی نقل می کند که این یک جنبه دوگانه شخصیت میرزا عیسی قائم مقام فراهانی است و آن کسی که پایه گذار رساله جهادیه و استفسار از علما بود خود ایشان است فتحعلی شاه از او می پرسد نظرت درباره جنگ ایران و روس چیست؟ ایشان می گوید من نمی دانم من اهل دیوان هستم (چون آن موقع هنوز به صدر اعظمی نرسیده بود) محاسبات و مستوفی هستم. اما همان قدر می دانم کشوری که ۳۰ کرور مالیات می گیرد با کشوری که ۱۰۰ کرور مالیات می گیرد جنگ نمی کند. خوب ما که حمله نکردیم روس به ما حمله کرده است. معنی

ص: ۷۶

آن این بود که ما دستهای خودمان را ببریم بالا تا روسها به آبهای گرم برسند. نقطه مقابل این نظریه آن کاری بود که ما در برابر عراق کردیم که همه دنیا از عراق حمایت می کرد ما بودیم یک طرف و عراقیها طرف دیگر بالاخره ایستادگی کردیم. همه دنیا اینگونه است. هر کسی که به آب و خاکش علاقمند است. هر کسی که به وطن خودش علاقمند است می ایستد ولو اینکه مهاجمین قدرت بیشتری داشته باشند. می خواهم عرض بکنم این نقطه مقابل آن کاری است که مرحوم سید محمد مجاهد کرد وتفنگ برداشت و رفت. کاری که میرزاآقاخان نوری در برابر سید شفتی کرد و مرحوم شفتی در برابر مک هیل آن نامه را نوشت و میرزاآقاخان نوری یک یادداشتی نوشت برای سفارت انگلیس که ببخشید به هرات حمله شده اعلی حضرت نظرشان این بود که من نتوانستم جلوی آنها را بگیرم. خوب بعد از آنکه تاریخ مصرف میرزا آقاخان نوری به سرآمد مثل کارهایی که آمریکاییها می کنند یعنی یک کسی را می آورند روی کار، همین که تاریخ مصرف تمام شد کنار می گذارند. اگر نشد با پس گردنی کنارش می گذارند. اواخر کار میرزا آقاخان بود. یادداشتی که یک روزی به وزیر مختار انگلیس داده بود یک جوری به ناصرالدین شاه رساندند و ناصرالدین شاه هم او را عزل کرد. ظاهراً یک مدتی به زندان انداخت. حالا این کار میرزاآقاخان بود که به نوعی هم در قضیه قتل امیرکبیر دست داشته. سفارت انگلیس شورش هرات را برپا کرده بود چون جرج لزار گفته بود که هر کس بر هرات مسلط باشد بر اقیانوس هند و آسیای مرکزی مسلط است، اینها می خواستند هرات را داشته باشند تا آسیای مرکزی و اقیانوس هند را کنترل کنند. اینها خواستند هرات را از ما جدا کنند عوامل خودشان را در دربار قاجار بسیج کرده بودند.حسا م السلطنه آن روزی که هرات را فتح کرد به ناصرالدین شاه نامه نوشت که اینجا وضعیت آماده است که ما فشار بیاوریم به شبه قاره هند که تحت سلطه انگلیس هست یک حمله ای بکنیم تا آنها دست از تهدیدشان نسبت به بوشهر و خوزستان بردارند. همین میرزاآقاخان نوری مخالفت کرد. و این باعث شد که هرات از ایران جدا بشود. حسام السلطنه گفت اگر نیروهای بیگانه حمله کردند به بوشهر یا خوزستان، ما هم یک بخشی از شبه قاره هند را داشته باشیم. و من این توان را دارم. حسام السلطنه کسی بود که هرات را فتح کرد. خوب این کار میرزاآقاخان بود.

درباره انعقاد قرارداد رویتر و حتی لاتاری بعضی گفتند نقش روشنفکران برجسته است. ببینید میرزا ملکم خان رفته با انگلیسیها قرارداد بسته که انگلیسیها بیایند در ایران قمارخانه باز کنند. ناصرالدین شاه گفت که امضاء نکن تا بروم ببینم فضا در تهران چگونه است. آمد اینجا مخالفت کردند با امتیاز طرح قمارخانه در یک کشور اسلامی. تلگراف زد که امضاء نکن آن هم تلگراف را گذاشت در جیبش رفت امضا کرد بعد

ص: ۷۷

تلگراف زد به ناصرالدین شاه که ببخشید ما امضاء کرده بودیم، دیر به دست ما رسید. چون ۲۵ هزار لیره در آن پول بود. اینها همین کارها را می کردند که الان پیش کسوت بعضی از آقایان هستند.

اظهار نگرانی میرزا یحیی دولت آبادی در «حیات یحیی» از پیروزی علما در قرارداد رژی قابل تأمل است می گوید بله این پیروزی بزرگی بود اما ما نگرانیم از اینکه این پیروزی روحانیت (حالا ـ میرزا یحیی هم متهم است به اینکه بابی بوده است این پیروزی در تاریخ استعمار انگلیس بی سابقه بود که یک مردمی مانند ایران با مقاومت منفی خودشان پوزه انگلیس را به خاک بمالند. آنهم در آخر قرن ۱۹ و اوج امپراطوری انگلیس.) می گوید ما نگرانیم این پیروزی که برای روحانیت بدست آمده از این به بعد روحانیت در سیاست دخالت کند و این به مصلحت نیست. این حرف آقای میرزا یحیی دولت آبادی در «حیات یحیی» است.

تبدیل عنوان مجلس شورای اسلامی به مجلس شورای ملی. اصلاً اول فرمانی که مظفرالدین شاه صادر کرد نوشت فرمان تأسیس مجلس شورای اسلامی. متحصنین در سفارت انگلیس گفتند که نه قبول ندارم اسلامی را. مجلس شورای ملی باید باشد. شارژ دافر (کاردار) انگلیس در تهران وساطت کرد کلمه اسلامی، بشود ملی. و جدا کردن خط بست نشینی از عمق سفارت انگلیس و مخالفت با اصل دو متمم قانون اساسی. بعضی ممکن است که نگویند این حرف را و بگویند که فقط مرحوم شیخ بوده که اصل دوم متمم را به نوعی تحمیل کرده نه این طوری نیست. اولاً همان طور که فرمودند شامه مرحوم شیخ از همه اینها تیزتر بوده است آن چیزی که او قبلاً دیده بود بعد آخر سر همه اینها به آن رسیدند. اصلاً علت آنکه آمدند ریختند به قول احمد کسروی که می گوید ۴ نفر از آدمهای تحت امر میرزا حیدرخان عمواوغلی می ریزند به خانه آیت الله بهبهانی جلوی زن و بچه اش او را می کشند و خود او می گوید اینها عوامل تقی زاده بودند. علمای نجف فتوا می دهند که مرحوم آخوند به مرحوم مازندرانی که تقی زاده صلاحیت ماندن در مجلس را ندارد به نوعی تکفیرش می کنند و تلگراف می زنند برای نایب السلطنه عضدالملک او هم تلگراف را یک جوری نگه می دارد وسایلش را فراهم می کنند تا تقی زاده از ایران خارج می شود. برای اینکه معلوم بشود این اصل دوم طرح مرحوم شیخ فضل الله بود اما علمای نجف مرحوم آیت الله خراسانی و مازندرانی این را تأیید کردند تلگراف زدند و نام این اصل دو متمم را گذاشتند اصل ابدیه. این عین تلگراف هست می خوانم، خطاب به شیخ فضل الله نوری:

«از نجف اشرف توسط حجت الاسلام نوری دامت برکاته

مجلس محترم شورای ملی ماده شریفه ابدیه که به موجب افکار باسقه در نظام نامه

ص: ۷۸

اساسی درج و قانونیت مواد سیاسیه و موافقت بـا شـرعیه مطهره را منوط نموده انـد از اهم مواد لازمه و حافظ اسـلامیت این اساس است. و چون زنادقه عصر این موقع را برای نشر زنـدقه و الحاد مغتنم و این اساس قـدیم را بـدنام نموده لازم است ماده ابـدیه دیگر (غیر از این) در دفع این زنـادقه و اجرای احکـام الهیه و عـدم شـیوع منکرات دفع شود تـا بحول الله نـتیجه مبسوط به مجلس محـترم مترتب و فرقه ضاله مأیوس و اشکالی مترتب نشود.

ان شاءالله تعالی

محمد کاظم خراسانی عبدالله مازندرانی

۷ جمادی الاولی سال ۱۳۲۵ قمری

ص: ۷۹

ص: ۸۰

مشروعه در بوته نقد علمای مشروطه خواه/غلامرضا جلالی

مشروعه در بوته نقد علمای مشروطه خواه/غلامرضا جلالی

جنبش مشروطه هر چند ریشه غربی داشت ولی تعدادی از بزرگ ترین مجتهدان دوران مشروطیت، تفسیری متناسب با آموزه های دینی و بومی عصر خود را از مشروطه ارائه دادند و کوشیدند آن را به کرسی بنشانند.

آخوند ملامحمد کاظم خراسانی (۱۲۵۵ ۱۳۲۹ق)، حاج میرزا حسین تهرانی (متوفی ۱۳۲۶ق)، آقا شیخ ملاعبدالله مازندرانی (۱۲۵۹ ۱۳۳۱ق) در نجف، حاج آقا نورالله اصفهانی و آقا نجفی اصفهانی در اصفهان، و عبدالحسین لاری در فارس و شیخ ذبیح الله مجتهد قوچانی و میرزا محمدآقا زاده در خراسان، از مشروطه حمایت کردند. نظریه پرداز مهم این تفکر در نجف، میرزا حسین نایینی یکی از شاگردان آخوند ملا محمدکاظم خراسانی بود.

الف) نگرانیهای مشروعه خواهان از مشروطه

در نقطه مقابل جریان مشروطه، مشروعه با نظریه پردازی حاج شیخ فضل الله نوری قرار داشت. به همین دلیل محور اصلی مباحثه میان عالمان مشروطه خواه اعتراضهای شیخ فضل الله نوری بر مشروطه بود که پس از انفصال او از هدف مشروطه خواهی(۱) ابراز شد.(۲)

ص: ۸۱

۱- . شیخ فضل الله سه موضع در مشروطه دارد: ۱. وقتی مشروطه ضداستبدادی است، مشروطه خواه بوده است. ۲. در جریان جنگ بین غرب گراها و اسلام گراها قایل به مشروطه مشروعه بود. ۳. در مرحله سوم مشروعه غیرمشروطه را می خواست.

۲- . ر.ک: جزوه هایی که نوری درنیمه دوم سال .... از شاه عبدالعظیم صادر شده است.

نوری می گفت شکل مشروطیت پدید آمده در ایران در خور سرزنش است چون با احکام اسلامی تناقض دارد. مجلس به جای اینکه خود را به اجرای عدالت از راه اجرای شرع اسلام محدود کند، می کوشد که خود را سرگرم وضع قانون سازد. و حال آنکه قانونگذاری خاص خدا، پیامبر و امامان است.

وی آرای خود را در رساله حرمت مشروطه یا پاسخ به سئوال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن(۱) به رشته تحریر درآورده است. رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل نیز از مهم ترین متون مربوط به نظریه مشروعه به شمار می رود.(۲) از لوایح شیخ شهید و نیز رساله کشف المراد من المشروطه و الاستبداد باید یاد کرد.(۳) در میان همراهان شیخ، افراد دیگری به لحاظ نظریه پردازی هم سنگ او یافت نمی شوند.

دقت در لوایح و مکاتبات حاج شیخ فضل الله نوری نشان می دهد که آرای وی در مخالفت با مشروطه به شالوده های نظری متکی است و ریشه در برداشت وی از شریعت و فلسفه سیاسی شیعه در عصر غیبت کبرا دارد.

شیخ نوری با توجه به مصادر اروپایی مشروطیت می اندیشید که پیامد پذیرش آن می تواند کنار گذاشته شدن قوانین شرعی باشد. از این رو در نامه ای به آقا نجفی اصفهانی در تاریخ ۲۴ ذی قعده ۱۳۲۴ می نویسد: «چنین به نظر می رسد که اگر وضع مملکت بر گرفتن خراج شرعی بر صدقات لازمه از زکات و به عبارت اخری، اخذ العشر مما ینبت من الارض و طرح جمیع عناوین دیگر و صرف در مصارف اصناف ثمانیه من العاملین و الغارمین و المؤلفه و فی سبیل الله الخ بشود، به شرحی که محتاج به ذکر نیست و جنابعالی محض توجه محیط به تمام آن، می شود کارها اصلاح و زاد فی لشرف الاسلام و حصل الشرف فوق الشرف و فیه من الفوایـد الاسلامیه ما لایخفی. اگر چه مناقشات علمیه در دقیق نظر بسیار است ولکن مقصود بعد از وقوع عمل بر وجه لابدیه به صحت اسم است و منافع مترتبه بر این اسم و اما طرق دیگر، مما علیه ملل الاروبیین ففیه اضمحلال الدین و انحطاط الاسلام و اهله و خوف الوقوع ولو بعد حین، فی مفاسد کثیره. و بالجمله اگر از اول امر، عنوان مجلس، عنوان

ص: ۸۲

۱- . مجموعه ای از: رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات،... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ج ۱، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۲ش، صص ۱۱۴ ۱۰۱؛ رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش، صص ۱۶۸ ۱۴۷.

۲- . مجموعه ای از: رسائل...، ج ۱، صص ۱۰۰ ۵۵.

۳- . رسائل مشروطیت...، صص ۱۴۶ ۱۰۱.

سلطنت جدید، بر قوانین شرعیه باشد قائمه اسلام همواره مشید خواهد بود.»(۱) شیخ فضل الله نوری در گفتگویی که با سید محمد طباطبایی در جریان مهاجرت کبری به قم در ۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۴ در حضور مهاجرین دارد، در نقد نظریات طباطبایی، چند اشکال نسبت به پشتیبانی او از مشروطیت وارد می کند:

۱. اینکه فرمودید آزادی تامه و حریت مطلقه پدیدار خواهد گشت از اصل غلط و در اسلام کلیتاً کفر است.

۲. قانون ما در هزار و سیصد و اندی سال قبل نوشته شده و نیاز به قانون بشری نداریم و اگر قرار است قانونی نوشته شود باید مطابق قرآن و شریعت احمدی باشد.

۳. لفظ آزادی عاقبت ما را مفتضح خواهد کرد.

۴. برای شرع حدی نیست.(۲)

بنابراین شیخ فضل الله نوری قانون مشروطه را منافی اسلام می دانست و معتقد بود مملکت اسلامی هرگز تحت قانون مشروطه نمی رود مگر آنکه رفع ید از اسلام بکند. به همین دلیل او مشروطه خواهی را دلیل بر ارتداد می دانست و فرقی بین عارف و عامی و اولی الشوکه یا ضعیف قائل نبود.(۳)

تأثیر دیدگاههای حاج شیخ فضل الله نوری در حدی بود که برخی از علمای مخالف مشروطه مثل آیت الله سیدعلی سیستانی، از علمای برجسته مشهد، در ستیز اعتقادی خود با مشروطه تا جایی پیش رفتند که آن را کفر خواندند و مال مشروطه خواهان را مباح و خونشان را هدر تلقی کردند. دلیل اصلی آنها این بود که مشروطیت مشروعیت ندارد.

ب) تبیین مشروطیت و نهادهای وابسته از سوی علمای مشروطه خواه

آخوند ملا محمدکاظم خراسانی و دیگر مراجع برجسته عتبات که با وی هم عقیده بودند برای پاسخ گویی به شبهاتی که بیشتر آنها را حاج شیخ فضل الله نوری مطرح کرده بود به تبیین مفهوم مشروطیت و نهادهای وابسته به آن از جمله مجلس شوای ملی و نیز مفاهیمی چون آزادی پرداختند. آنها با توجه به ارزیابی افراط و تفریط در حرکتهای سیاسی، اساس کار خود را در برخورد با جریان مشروعه به بحث و گفتگو گذاشتند.

ص: ۸۳

۱- . مجموعه ای از: رسائل...، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲- . مستوفی تفرشی، میرزا نصرالله خان، تاریخ انقلاب ایران، تهران، کتابخانه ملک، خطی، ج ۱، شم ۳۸۱۹، ص ۲۶ و مابعد؛ رسائل مشروطیت...، ص ۱۸.

۳- . ر.ک: رسائل مشروطیت...، ص ۱۵.

آخوند برای پاسخ گویی به شبهات نوری در لایحه معنی مشروطیت به تبیین مفهوم مشروطیت پرداخت. او نوشت: «مشروطیت هر مملکت عبارت از محدود و مشروط بودن ارادت سلطنت و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت و طرف مقابل آنکه استبدادیت دولت است.»(۱)

او در این لایحه آزادی هر ملت را عبارت از عدم مقهوریت آنان در تحت کلمات خودسرانه سلطنت و بی مانعی در احقاق حقوق مشروعه ملت دانست.(۲)

غرض آخوند خراسانی: «ترفیه حال رعیت و رفع ظلم از آنان و اعانه مظلوم و اغاثه ملهوف و اجرای احکام الهیه عزاسمه و حفظ وقایه بلاد اسلام از تطاول کفار و امر به معروف و نهی از منکر و غیرها از قوانین اسلامیه نافعه للقوم»(۳) بود. او مشروطیت را اسباب اعتلای علم اسلام و حفظ مملکت از تهاجم کفار می دانست. مشروطه خواهان معتقد بودند که قوانین موضوعه احمدی از زمان تصدی والیان جور تا دوره مشروطه، مهجور و معطل مانده است و مشروطه این شرایط را فراهم ساخته که توسط امنای دولت و ملت و امضای شخص شاه به اجرا درآید.(۴)

از نظر علمای مشروطه خواه، نظام مشروطیت با توجه به مباشرت عموم عقلاـ و متدینین نظامی مبتنی بر عدل است که وفاق و وحدت میان علما و دولتمردان را امکان پذیر می سازد. ولی نظام استبدادی، نظامی مبتنی بر ظلم است(۵) و آنها نظام عادله را بر ظالمه ترجیح می دهند. اگرچه هر دو نظام را با توجه به نظام مطلوب شیعه یعنی حاکمیت معصوم، غیرمشروع می دانستند. چون نظام مشروعه موردنظر نوری همچنان به دو قطبی بودن کانونهای قدرت باور داشت، آشفتگیهای بی شمار و مظالم گوناگونی را از نظر علمای مشروطه خواه به وجود می آورد. در حقیقت علمای مشروطه خواه از منظری تازه به مسئله دولت و اداره جامعه می نگریستند. رعایت حقوق مردم از ضروریات اسلام معرفی می گردید، ضرورت وجود قانون اساسی، لزوم محدود کردن قلمرو اختیارات دولت، وجوب نظارت بر عملکرد دولت، تصریح به آزادی سیاسی مردم و مساوات شهروندان در برابر قانون، لزوم مشورت و جواز رجوع به رأی

ص: ۸۴

۱- . کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، مقدمه، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ش، ص ۲۴.

۲- . همان جا.

۳- . همان، ج ۱، صص ۲۳۸ ۲۳۷.

۴- . رسائل مشروطیت...، ص ۲۶۶.

۵- . آقانجفی قوچانی، محمدحسن، حیاه الاسلام فی احوال آیه الملک العلّام، تصحیح ر.ع. شاکری، تهران، نشر هفت، ۱۳۷۸ش، صص ۲۶ ۲۳.

اکثریت، برای نخستین بار در فقه شیعه به رسمیت شناخته شد.

آخوند در نامه خود به حاج شیخ محمد واعظ در ۱۵ رمضان ۱۳۲۷ حقیقت حریت موهوبه الهی را عبارت از آزادی از اسارت و مقهوریت در تحت تحکمات خودخواهانه کارگزاران امور و اولیای درباری می دانست، نه خروج از ربقه عبودیت الهیه عز اسمه و القاء قیود شرعیه.(۱)

وی در همین نامه، حقیقت مشروطیت را عبارت از عدم تجاوز تمام طبقات از وظایف و حدود مقرره شرعیه و سیاسی معرفی کرده است.(۲)

آخوند و علمای دیگر مشروطه خواه برای پرهیز از شقاق در بیانیه های خود به ندرت به مواضع مخالفین خود از علما اشاره می کردند.

او و مازندرانی در همین نامه ضمن پرهیز دادن از هتک حرمت ارباب شرف یادآور شده اند که: مبلغین باید وظیفه خود را وصل کردن بدانند نه فصل نمودن.(۳)

البته بخشی از شبهات مطرح شده متوجه اصل شورای ملی بود. آخوند در تبیین اهمیت آن نوشت: «این اساس... مفتاح سربلندی دین و دولت و پایه قوت و شوکت و استغنا از اجانب و آبادانی مملکت است و تمام ملل و دول عالم در این موقع نگران حال مایند تا از این اتفاق ملی و مجلس شورای کبری که قرین علاج امراض مزمنه مهلکه است، چند نتیجه گیریم.»(۴)

آخوند خراسانی تأسیس مجلس را علاوه بر اینکه از اسباب ترقی ایرانیان می دانست، آن را فرصتی برای احیای قوانین اسلامی تلقی می کرد که در آن عصر به تعبیر خود ایشان، فقط اسمی از آن مانده بود.(۵)

سه چهره عالم دینی و برجسته طرفدار مشروطه در پاسخ به تلگرافی که از مجلس ملی در خصوص تردیدهای برخی از علما در مشروعیت مجلس ایجاد کرده بودند، خطاب به سید نوشتند: «گمان نمی رفت احدی از مسلمین و متدینین معارض و مخاصم شود، خصوصاً بعد از تطبیق نظام نامه در قوانین شرعیه و ختم فصل ابدی بر این امر که مجال هیچ تشتت و جای سخن بی غرضانه باقی نمانده. در هر صورت بر عموم مسلمین اهتمام بر امر چنین مجلس محترم واجب و اعراض از وساوس و شبهات واهیه مغرضین و مخالفین لازم و مهما امکن قاطبه اهل اسلام از دفع مخالف که جز اغراض شخصیه و اماره و فتنه مقصودی

ص: ۸۵

۱- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، مقدمه، ص ۲۳۸.

۲- . همان جا.

۳- . همان، مقدمه، ص ۲۳۹.

۴- . همان، صص ۲۶ ۲۳.

۵- . همان، ص ۲۴.

ندارند غفلت ننمایند.»(۱)

تعدادی از علمای مشروعه خواه پیش از استبداد صغیر با ارسال تلگرافی از تهران به آیات عظام عتبات، با پافشاری بر شبهات خود پرسیدند: «مجلسی که منشأ شیوع منکرات و رواج کفریات و جسارت مرتدین و ضعف اسلام و مسلمین و حرمت شریعت و شرایع و تأسیس قواعد حریت در امور دینیه و سلب امنیت از بلاد و رفاه عباد و ظلم بر ضعفا [است] چه حکمی دارد، تا رفع شبهه عوام شده باشد و وهنی به اسلام نرسد، الحق ساحت حضرات حجج اسلام اطهر و ارفع از این است که به پاره ای ملاحظات این فرمایشات فرمایند بفرمایید که باعث شبهه ابهام و سلب عقیدت خواص و وهن خودتان باشد.»(۲)

و آنان به این تلگراف اعتنایی نکردند؛ اما میرزا مهدی خراسانی، فرزند بزرگ آخوند، جواب تندی به تهران فرستاد که متن آن را مرحوم آیت الله آقا نجفی قوچانی در کتاب حیاه الاسلام فی احوال آیه ملک العلّام آورده است.(۳)

این شبهات پایان نیافت و با روشهای دیگر تکرار شد و در جواب آیات عظام نجف، یکی دیگر از تلگرافها با قاطعیت به حمایت از مجلس یادآور شد: «بر هر مسلمی سعی و اهتمام در تشیید و استحکام این اساس قویم لازم و اقدام در موجبات اختلال آن محاده و معانده با صاحب شریعت مطهره علی الصادع بها و آله الطاهرین افضل الصلوه والسلام و خیانت به دولت قوی شوکت است.»(۴)

آخوند خراسانی نیز در جواب استفتایی در خصوص مجلس شورای ملی نوشت:

«مفاد احکام صادره از احقر و سایر آقایان عظام دامت برکاتهم لزوم موافقت و تشیید همه مجلس محترم ملی شیدالله ارکانه و نصر اعوانه است که فعلاً در تهران در بهارستان منعقد است و بحمدلله موجب حفظ بیضه اسلام و حوزه مسلمین و رفع ظلم و تعدیات و حصول مقاصدی است که سالهای سال آرزو و تمنا داشتیم و ساحت همین مجلس محترم اجل و ارفع و مبرا و منزه از التباس به این مفاسد و اغتشاشاتی است که مفسدین و مستبدین برای صرف قلوب علمای اعلام و مسلمین احداث و محض مغلطه و افترا به مجلس محترم نسبت داده و می دهند و همچنین حکم به وجوب کفایی تعلیم مشق نظامی و تأسیس مکاتب و احداث بانک ملی بر وجهی که بر ورقه علی حده نوشته شده صحیح و از این خدام شریعت مطهره صادر است.»(۵)

ص: ۸۶

۱- . همان، صص ۲۶ ۲۵.

۲- . همان، ص ۲۷.

۳- . ر.ک: همان، صص ۲۸ ۲۷.

۴- . همان، صص ۲۹ ۲۸.

۵- . همان، صص ۳۰ ۲۹.

جواب آیت الله آقا شیخ عبدالله مازندرانی به این استفتا به مراتب تندتر بود. ایشان ضمن تأیید مجلس استناد مفاسد به مجلس از سوی بعضی از عالم نمایان را رد می کرد.(۱)

آیت الله محمداسماعیل محلاتی در لایحه خود موسوم به رساله اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه که از اسناد مهم فقهی سیاسی عصر مشروطه است و به تأیید آخوند خراسانی و مازندرانی نیز رسیده است، ضمن تبیین مفهوم مشروطیت، مفاهیم کلیدی و نویافته ای چون مجلس، قانونگذاری، حریت و مساوات را تعریف می کند. او مراد از حریت را، آزادی عامه خلق می داند تا هیچ شخص باقوتی که پادشاه باشد، نتواند به سبب قوه خود بر هیچ ضعیفی ولو که اضعف عباد باشد، تحکمی کند و امر بی حسابی را بر او تحمیل نماید، مگر اینکه از روی قانونی باشد که در مملکت جاری و معمولی است، و همه مردم از شاه و گدا، در تحت رقیت آن قانون، علی طریق التسویه داخل اند و حریت به این معنی، از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است. و این مطلب دخلی به رخصت در فواحش و اباحه منکرات شرعیه ندارد. چنانچه مغالطین و جنود شیاطین در این مقام به اذهان عوام داده اند.(۲)

لایحه محمداسماعیل مجتهد محلاتی نجفی کاملاً ناظر بر اشکالاتی است که حاج شیخ فضل الله بر مشروطه وارد کرده بود. او با توضیح مفهوم مجلس، قانونگذاری، حریت و مساوات و مشروطیت در لایحه خود، مساوات را برابری همه مردم در برابر قانون دانست و از این راه شبهات شیخ فضل الله را پاسخ داد.(۳)

علامه میرزا محمدحسین غروی نایینی نیز که آرای خود را در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله فی لزوم مشروطیه الدوله المنتخبه لتقلیل الظلم علی افراد الامه و ترقیه المجتمع در سال ۱۳۲۷ق در نجف منتشر کرد و آن را به تأیید دو مرجع بزرگ وقت، آیات آخوند ملامحمد کاظم خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی رساند، با اشاره به اصل مساوات، می نویسد: دشمنان مشروطه، مساوات را چنان به صورت قبیحه جلوه داده اند که نه تنها مسلمانان روی زمین بلکه قاطبین ملیین(۴) از آن بیزارند.(۵)

نایینی، معنی درست مساوات را مسئولیت مساوی همگان در برابر احکام تغییرناپذیر شرع اسلام دانست، نه از میان بردن تبعیض میان مسلمانان و نامسلمانان، و آزادی مطبوعات آشکارا مستلزم تعریف به شیوه ای است که هر چیزی مخالف اسلام را مراد

ص: ۸۷

۱- . همان، ص ۳۰.

۲- . همان، صص ۳۷۰ و ۵.

۳- . همان، ج ۵، ص ۳۷۱.

۴- . منظور از ملیین، منتسبان به شرایع دیگر است.

۵- . نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش آیت الله سید محمود طالقانی، ص ۶۸.

سازد.

هر قانونی که مجلس وضع کند باید تنها مربوط به عرفیات یا موضوعهایی باشد که پیش تر شرعیات درباره آنها تصمیم گرفته است. بنابراین تجاوزی به حقوق ویژه قانونگذاری خدا، پیامبر و امامان شمرده نمی شود. او نظر نوری در خصوص معارضه قانون مشروطیت با قرآن را بی اساس می شمارد.

ج) روند شکل گیری نقد مشروعه خواهی

مشروطه خواهان صلای آزادی، مساوات، ترقی و تجدد را سردادند و پیشگام شدند. آنها راهی تازه پیش روی مردم گذاشتند و این امر با خواسته های طبقات حاکم، نظام فئودالی و روحانیون وابسته سازگار نبود، برای پیشگامان روحانی مشروطه پرسشهای زیادی مطرح بود از جمله: تحصیل نظم معاش و تنسیق امور دنیوی بر وجه اعتدال چه مزاحمت به امور عبادی یا سیاسات شرعی و معتقدات اخروی دارد؟(۱)

اشکالات و انتقادات آنان بر حاج شیخ فضل الله نوری ابتدا در این حد بود که چرا وقتی واعظ متهم فاسدالعقیده ای در بالای منبر نسبت به علما و پیشوایان و بزرگان دین مطالبی می گوید، او در پای منبر به سخنان او گوش می دهد و عکس العملی نشان نمی دهد؟!(۲) نقد آنها از حاج شیخ در سطح انتقادهای تند و زننده ای نبود که امثال ناظم الاسلام در آثار خود منعکس کرده اند.(۳)

افرادی چون ناظم الاسلام دیدگاههای افراطی علیه حاج شیخ فضل الله نوری را نمایندگی می کردند و سرنوشت غیرقابل تحملی را بر وی رقم زدند. اما انتقاد علمای بلندپایه ای چون آخوند خراسانی، معتدل تر بود.

سیدمحمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی در دیدار با سید احمد طباطبایی، برادر سید محمد، و حاج میرزا حسن مجتهد آذربایجانی، از علمای همراه حاج شیخ فضل الله نوری در جریان تحصن در شاه عبدالعظیم، گفتند: «حاج شیخ ریاست می خواهد، مرجعیت می خواهد، البته مجلس نمی گذارد علما مانند سابق به میل خود هر چه می خواهند بکنند، این است که شیخ با این ملاحظات به این خیال افتاده و با مجلس ضدیت می کند و لکن صرفه ندارد.(۴)

ص: ۸۸

۱- . همان، ص ۲۶۸.

۲- . روایت سید محمدعلی شوشتری به نقل: مجموعه ای از: مکتوبات، اعلامیه ها، ... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ فضل الله نوری در مشروطیت، ج ۲، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۲.

۳- . کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۳۲۵.

۴- . مجموعه ای از: مکتوبات، ...، ج ۲، ص ۲۱۹.

شیخ محمداسماعیل محلاتی در رساله اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، از مهم ترین متون فقهی مشروطه که پس از استبداد صغیر تدوین یافت،(۱) و به تأیید دو مرجع بزرگ نجف، خراسانی و مازندرانی، نیز رسیده و آن دو طی نامه ای، لایحه آقا شیخ محمداسماعیل مجتهد محلاتی را در بیان مقصود وافی و در رجوم وساوس شیاطین و سلطنت فروشان اسلام مغتنم شمرده اند،(۲) مخالفان را به دو دسته تقسیم می کند: عده ای که ضعف عقل و قلت علم داشتند و عده ای دیگر که استقرار مشروطیت را موجب ضرر و زیان خود می دانستند و نتیجه می گیرد که مبنای مخالفت این دسته تسویلات نفسی بوده است که به اسم ندبه بر دین بلند کردند تا مگر موجب ضدیت مراجع و مجتهدین عتبات با مشروطیت گردد.(۳)

از این لایحه که در ششم محرم ۱۳۲۷ صادر شده است چنین برمی آید که مشروعه خواهان و مستبدین، مشروطیت و وجود مجلس شورای ملی را در مملکت، منافی با مذهب اسلام و احکام قرآن معرفی می کرده اند.(۴)

این موضع گیریها از نظر محلاتی باعث اغراء به جهل و فریب بعضی از ضعفاء العقول جهال می شد.(۵)

د) نقدهای اساسی علمای مشروطه خواه بر مشروعه

گردانندگان هر یک از دو جریان در ابتدا نسبت به هم وفادار بودند و مایل به شکسته شدن حریم روحانیت نبودند. هر چند همیشه حق بحث و نظر درباره دست آوردهای علمی را هر یک از طرفین برای خود محفوظ می داشتند و مایل نبودند معایب یکدیگر را نشر انجمن کنند. ولی رویارویی با جریان مشروطیت عکس العملهای زیادی را در میان علما به وجود آورد.

به تدریج و با گذشت زمان، اشکالات و شبهات بیش از حد مستبدین و مشروعه خواهان از مجلس و قانونگذاری و به طور کلی مشروطیت به حدی رسید که تمام همّ آخوند خراسانی و دیگر بزرگان عتبات، معطوف به مراقبت از نهضت مشروطه و عملکرد مشروطه خواهان گردید.

تازه بودن مشروطه و شبهات بی اندازه مشروعه خواهان، گاهی مشروطه طلبان را در

ص: ۸۹

۱- . رسائل مشروطیت...، صص ۵۵۰ ۴۸۷.

۲- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۵، صص ۳۷۲ ۳۷۱.

۳- . رسائل مشروطیت...، ص ۴۹۰.

۴- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۵، ص ۳۶۷.

۵- . همان جا.

موضع انفعالی قرار می داد. از این رو بیشتر رسائل عصر مشروطه در مقام دفاع از مشروطه و در پاسخ گویی به شبهات علمای طرفدار مشروعه نوشته شده است و کمتر رساله ای در نقد تفکر حاکم بر مشروعه و مبانی اجتهادی آن تدوین گشته است.

رهبران روحانی مشروطه، ظهور برخی از پرسشها، تندرویها و انتقادات را طبیعی می شمردند.(۱) چون علمای طرفدار مشروطیت در مبانی فقه سیاسی اختلافات فاحشی با شیخ فضل الله، گرداننده اصلی مشروعه نداشتند، و در تقابل با او بیشتر به عرف جامعه و دیدگاه انقلابیون و مردم کوچه و بازار تمسک می کردند و راهی جز مماشات با شرایط موجود نمی دیدند. در حقیقت جبر جامعه آنان را به آن سمت و حاج شیخ را به این سمت می کشاند.

به طور کلی شبهات اساسی علمای مشروطه خواه بر جریان مشروعه خواهی را می توان در چند عنوان زیر خلاصه کرد:

۱. تعبدگرایی افراطی

این دو جریان از هر حیث با هم اختلاف نداشتند، بلکه هر دو در حفظ بیضه اسلام، اهتمام به عزت اسلامی، و حقانیت ولایت ولی عصر، موضع مشترکی داشتند با این حال مشروعه خواهان مردم را به فضای سیاسی و اندیشه های اجتماعی نوپدید فرامی خواندند. در حالی که توان لازم برای استخراج دیدگاههای نو از سنت را نداشتند. تصلب و تعبدگرایی افراطی در سنت مانع افروخته شدن چراغ واقع بینی بود.

سیداسدالله موسوی میراسلامی معروف به خاقانی در محوالموهوم و صحوالمعلوم که با مقدمه مرحوم آیت الله سیدمحمود طالقانی و در سال ۱۳۳۹ش توسط غلامحسین نور محمدی منتشر شده است، تعبدگرایی را بی ثمر می داند و می نویسد: «دیگر نمی توان با طرح مسئله تعبد، دین را نگاه داشت. امروز با اکتشافات خارق العاده ملزم هستیم تا برهان و دلیل احکام صادره را به نوع بشر بفهمانیم و تعبیر به تعبد در شرعیات، کافی در انبات و ترویج آنها نخواهد بود.»(۲)

خرقانی یکی از اشکالات اساسی علمای عصر خود را که عموماً تفکری چونان مشروعه خواهان داشتند و یا خود در شمار مشروعه خواهان بودند، جبرگرایی و عبور از نظام علّی جهان برای بهینه سازی شرایط اجتماعی می داند و می گوید؛ آنها تقصیر عمده توده را به خدا نسبت داده همیشه مردم را به دعا و زاری و ناله امر می کنند... سالهاست

ص: ۹۰

۱- . ر.ک: گزارش سید محمدعلی شوشتری به نقل از: کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲، ص ۲۱۴.

۲- . خرقانی، سید اسدالله: محوالمرهوم و صحوالمعلوم، چ ۱۳۳۹ش، ص ۲۳.

که دعا و زاری، فضای عالم اسلام را پر کرده و مستجاب هم نمی شود. دلیل ایشان این است که مردم باید در بسیاری از امور عمل بکنند و دعا در همه جا کاربرد ندارد.(۱) او مشکل عمده را چگونگی تفکر علما می داند که برخی با قوای ستمگر سازش و برخی هم با نگارش آثار اختلاف انگیز اوضاع را بغض آلود کرده اند.(۲) جمعی هم ساکت و منزوی نشسته اند.

ایشان می گویـد حکومتها از دین بی خبر و با علوم بیگانه انـد ولی تعجب از علمای اعلام است که به چه دلیل ساکت مانـده انـد؟ این سـکوت ذنب لایغفر است.(۳) این علمـا به وظیفه خود در تبیین مـاهیت دین و احکـام الهی عمل نکرده انـد. از نظر آنان ما باید بنشینیم و از خدا بخواهیم که ولی عصر را بفرستد تا مفاسد را از بین ببرد و خود دست به اقدامی نزنیم؟

۲. ناآگاهی نسبت به مقتضیات زمان و مکان

از اشـکالات اساسـی مشروطه طلبان بر علمای مشروعه این بود که آنها توجه چندانی به دولتهای دیگر و شرایط جهانی ندارند و به اختلال در امور مملکت اهمیت نمی دهنـد.(۴) در شـرایطی که کشورهای اروپایی مراحل ترقی و تعالی را پشت سـر می گذاشتند و رفتارهای ملوکانه، دولتمردان و اشراف و اربابان، افراد ایرانی را تحقیر می کرد و قانون میان مردم داوری نمی کرد.

آیات عظام نجف و رهبران روحانی نهضت مشـروطیت، مقتضـیات عصـر خود را متفاوت با اعصار پیشین می یافتند و به این منظور تفسیر عصری از جامعه و حقوق انسان با توجه به مبانی دینی ارائه می دادند. آنها در پاسخ به اهالی همدان نوشته اند: «امروز عقلای عـالم متفق انـد که مقتضـیات این قرن مغـایر با مقتضـیات قرون سالفه است. هر دولت و ملتی در امور عرفیه و موضوعات خارجیه از قبیل تسـطیح طرق و شوارع و تجهیز عساکر بریه و بحریه به طرز جدیـد و آلات جدید، و تأسـیس کارخانجات که سـبب ثروت ملیه است به وضع حـالیه نکنـد و علوم و صـنایع را رواج ندهنـد به حـالت اسـتقلال و حفـظ جلالت انفراد مسـتمر نخواهـد بود و بقای بر مسلک قدیمی جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داد.

ص: ۹۱

۱- . همان، ص ۲۸.

۲- . همان، ص ۳۲.

۳- . همان، ص ۴۱.

۴- . رسائل مشروطیت...، صص ۲۶۵ ۲۶۳.

پس تأسیس این امور محترمه حفظ بیضه اسلام است.»(۱)

آنها برای حصول اطمینان مردم از جریان مشروطه یادآور شدند: «ما خودمان نیز در حقیقت سلطنت استبداد و سلطنت مشروطه تفکر تمام و غوررسی کامل نموده با ملاحظه سوابق اطلاعات که از تعدیات و بغاوت حکام جور و تجاوزات مباشرین امور دیوانی داشتیم، اینک بسنجیدیم و حالت حالیه ایران را در این قرن با قرن سابق به دقت مقایسه کردیم متضح گشت که اگر مسلک ظالمانه و طریقه غدارانه سابقه تغییر داده نشود عنقریب خدای ناکرده این شعبه از سلطنت اسلامی مضمحل و منقرض خواهد شد. پس به مقتضای تکلیف شرعی که برعهده داشتیم و در قیامت کبری از سکوت آن عذر نداشتیم، رفتار نموده آنچه متعلق به تأسیس دارالشورا و اجتماع هیئت جمعی از موثقین و متدینین بود، در خصوص کبری کلیه و صغرای شخصیه مجلس دارالشورا نوشتیم.»(۲)

دره النجف نیز که از مطبوعات حوزویان طرفدار مشروطیت در نجف اشرف بود هم زمان با انقلاب مشروطه و پدیداری گروهها و دیدگاههای گوناگون به تبیین مفاهیمی چون دمکراسی، اریستوکراسی، اشتراکی اجتماعی و غیره و نقد دیدگاه علمای عصر خود می پردازد. در شماره ۷ این نشریه به تاریخ ۱۳۲۸ در مقاله یکی از علمای آن عصر که نامش فاش نشده است و از مضمون مقاله به دست می آید که از طرفداران مشروطه بوده، در نقد علمای جریان مخالف آمده است: این جهال عالم نما ملتفت مقتضای زمان نیستند. مگر قوه افکار و قلم ارباب جراید و فلاسفه زمان را است که گمرک بسیاری بر این احباس سامه ببندند تا در وطن ما فروشش موجب ضرر شود والا دخول این مطالب که با اذهان ملت مضاده تامه دارد منجر به هلاکت خواهد شد و سبب می شود که در اذهان بی علم چنان رسم شود که اسلامیت منافی تمدن است.(۳)

در این مجله، ضمن نقد کسانی که حریت را افسار گسیختگی دانسته اند می نویسد:

«حال این اشخاص به عینه حال مردمان جاهل و ملت غافل را ماند که لفظ حریتی به گوش آنها خورده و کلمه آزادی در ذهن آنها جای گیر شود، ولی به هیچ وجه درک حقیقت و کنه ماهیت آن را نرسند و غیر از اطلاق و رهایی انسان در مشتهیات بهیمه نفس، چیز دیگر نفهمند و در مقام مؤاخذه و مسئولیت هم به کلمه حریت متشبث شوند و مخل آسایش عمومی گردند. این اشخاص هم، از شنیدن اینکه بایست تغییری در نظام هیئت جامعه دست دهد بنای اغتشاش را گذارده و با نظام عام دول عالم و کلیه ادارات عمومیه ملل دنیا صرف و متناقض می باشند و طرد و تبعید فرقه متفق علیه

ص: ۹۲

۱- . آقانجفی قوچانی: حیاه الاسلام فی...، ص ۵۰.

۲- . همان، صص ۴۹ ۴۸.

۳- . نجفی، موسی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ش، ص ۴۹۶.

همه اصلاح خواهان و طرفدارای عالم انسانیت است.»(۱)

۳. بهره گیری از تهمتهای ناروا

در آغاز، شبهات برخی از مشروعه خواهان و مستبدین متوجه تهمتهای ناروایی چون بابیت و بی دینی مشروعه طلبان بویژه وکلای مجلس بود.(۲) این نوع تهمتها حتی متوجه چهره های معنوی چون آخوند خراسانی نیز می شد. آقا نجفی قوچانی شاگرد دیگر آخوند ملا محمدکاظم خراسانی در کتاب سیاحت شرق می نویسد: بعضی از مستبدین معمم که از خرمقدسین و مدلسین بودند، شیطنتها و سیاستها و پولیتیکاتی که ضد مشروطیین معمول می دانستند که جان و مال و عرض و آبروی بیچارگان را در محاصره انداخته بودند و از هیچ تهمت و بهتان و نسبت بابیت و ارتداد فروگذار نمی کردند و به آقای آخوند نسبت می دادند.

آخوند و بزرگان دیگر نجف در نامه خود به اهالی همدان، ضمن اشاره به پیشینه مخالفت علمای مشروعه خواه با جریان مشروطیت و نهادهای مشروطیت، نوشتند: «پس از آنکه جمعی از عالم نمایان چشم از شرع پوشیده سخط الهی را به رضای مخلوقی خریدند و کلید جهنم را به کمر زدند، باکی از هیچ تهمت و افترا نخواهند داشت.»(۳)

۴. بازگشت به استبداد

مهم ترین اشکال بر شیخ نوری این بود که ایشان طرحی نو ندارد و لازمه اندیشه های فقهی وی بازگشت به همان رژیم استبدادی پیشین است. شیخ محمد حسین نایینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله نوشت: مخالفت با مشروطیت به ناچار به حمایت از استبداد می انجامد و پشتیبانی از استبداد بدعت است و بعضی از طرفداران مشروطه، قید مشروعه را از حیله های درباریان دانسته اند.(۴)

اما مشکل اصلی علمای مشروطه خواه در هم تنیدگی شریعت با سلطنت طی قرون گذشته بود و این امر مفاسد زیادی را به وجود می آورد. از جمله هیچ یک از طرفین مسئولیت خود را به عهده نمی گرفتند، ولی مشروطیت طرح نویی بود که با محدود کردن قدرت شاه و اصالت دادن به حاکمیت قانون و آزادی رأی دادن به آحاد جامعه،

ص: ۹۳

۱- . دره النجف، جزء چهارم و پنجم (غره رجب ۱۳۲۸ قمری).

۲- . ر.ک: پرسش اهالی همدان از آیات عظام نجف، کتاب: آقانجفی قوچانی، حیاه الاسلام فی احوال آیه الملک العلّام، صص ۴۶ ۴۷.

۳- . همان، ص ۴۹.

۴- . رسائل مشروطیت...، ص ۳۵۴.

فرصت جدیدی برای اعاده حق فراهم می ساخت. هر چند این طرح نیز می توانست تلازمی با رویکرد به مبانی سیاسی و حقوقی غرب را به دنبال داشته باشد.

ادعاهای مشروطه خواهان نسبت به مشروعه وقتی بیشتر تقویت می شد که مردم می دیدند آنها نسبت به سلطنت ادعایی ندارند، بلکه برای معارضه با مشروطیت از شئون سلطنت دفاع نیز می کنند. شیخ فضل الله در نامه خود به آخوند که متن آن در شماره ۴۴ مورخ ۱۹ جمادی الاول ۱۳۲۵ منعکس شده است، از او می خواهد تا درباره مشروطیت سلطنت سخنی نراند و خود نیز از محمدعلی شاه زیاد تمجید کرده است. این در حالی بود که امثال نایینی امتیاز مشروطه نسبت به سلطنت مطلقه را مقصور و محدود می دانستند ولی تصرفات سلطنت را زیاده و اضعاف تا جایی که بر هیچ حدی واقف و مقصور نمی باشد.(۱)

در نقطه مقابل، نایینی چون تصرفات مشروطه را تصرفات ولایی می داند، معتقد است این تصرفات مشروعیت می یابد و از «اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت خارج می شود».(۲)

اما مشروعه چون توأم با سلطنت است همراه با اغتصاب ردای کبریایی و اغتصاب ولایت و اغتصاب رقابت و بلاد و در نتیجه ظلم به ساحت اقدس احدیت و ناحیه مقدسه امامت و ظلم درباره عباد است.(۳)

اما علمای مشروطه خواه که به پشتیبانی از مردم برخاسته بودند در پی ایجاد مجلس قانونگذاری در عصر غیبت صاحب شریعت، برای جلوگیری از خودکامگی و ستمگری ارباب قدرت بودند. با این حال آنان مشروطه را غیر از شریعت می دانستند و از این رو منازعات علما در آن زمان مشهود شد. حاج شیخ عبدالله مازندرانی در نامه خود به حاج میرزا حسن مجتهد تبریزی که با خشم از تبریز بیرون آمده بود و در نامه خود به نجف پیش از بدگویی از مشروطه خواهان گفته بود: باید مشروطه مشروعه باشد، نوشته بود: «مشروطه مشروعه نمی شود.»(۴)

نایینی با برداشتی از اسلام که توجیه کننده استبداد و حاکمیت مطلقه است به شدت مبارزه می کند. وی منکرین حریت و مساوات و شورا و قانون را که درزیّ روحانیت مسلک اند و از جهل ملت به مقتضیات کیش و آیین خود سوءاستفاده می کنند، شعبه

ص: ۹۴

۱- . نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، صص ۴۸ ۴۷.

۲- . همان جا.

۳- . همان جا.

۴- . کفائی، عبدالحسین (مجید)، مرگی در نور (زندگی آخوند خراسانی)، تهران، کتابفروشی زوّار، ۱۳۵۹ش، ص ۱۵۹.

استبداد دینی می خواند و آنان را قوای ملعونه ای معرفی می کند که بعد از جهالت ملت به وظایف سلطنت و حقوق خود، از همه اعظم و علاجش هم به واسطه رسوخ در قلوب و محسوب بودن به لوازم دیانت از همه اصعب و در حد امتناع است.(۱)

نایینی با متهم کردن روحانیون مشروعه خواه به دارا بودن اندیشه استبداد معتقد بود. استبداد دو شعبه دارد، دینی و سیاسی. که هر دو مرتبط به هم و حافظ یکدیگر و با هم توأم است.(۲)

به نظر او مبارزه با استبداد دینی و علاج شعبه استبداد دینی، مشکل ترین کارهاست. او می گوید: «آن قوای ملعونه که بعد از جهالت ملت، از همه اعظم و علاجش هم به واسطه رسوخش در قلوب، از لوازم دیانت محسوب بودن، از همه اصعب و در حدود امتناع است، همان شعبه استبداد دینی است.»(۳)

خرقانی نیز در رساله روح التمدن و هویت الاسلام خود به استبدادزدگی و استبدادگرایی جریان مشروعه خواهان اشاره کرده، می نویسد: «از بیانات قاصره برخی روحانیت اقدس، اسلام را با استبداد و خودرأیی ملازم دانسته و جمعی از جهله اجانب (مثل کلاوسوین و کور و کرومر و غیرهم) نیز از روی بغض و عداوت، حقیقت اسلام را در نطقهای خویشتن منافی تمدن گمان کرده به قلوب عامه نیز همین مضمون را اشراب کردند تا به حدی که جمعی از متحدین تجدید نمایان هم این تصورات افسون آسا را که جز یک فهم سطحی بیش نبوده و نیست، حقیقت انگاشته، حتی یک قوه ضداسلامی در سلولهای دماغی و کانکلیونها و تزارید طبقات مغز کلّه آنها ظهور یافته، بیانات هذیان آمیز مدعیان را که تهمت صرف بود، امر واقعی دانسته در مرکز اسلام حملات متوالیه به حومه شرع انور کرده، هدف سهام اعتراضاتش کردند.(۴)

نوری هر چند در استبداد صغیر با هواداران استبداد همدست نبود، با این حال جریان استبداد صغیر سیاستهای پشت پرده بسیاری از مشروعه خواهان را رو کرد. قضیه فی الواقعه نوشته میرزا عبدالامیر شیخ الاسلام تبریزی (چاپ ذی قعده ۱۳۲۷) گوشه ای از همدستی مشروعه خواهان و مستبدین را نشان می دهد.(۵)

برخی از اشکالات علمای مشروطه خواه متوجه رفتار و سلوک دوگانه طرفداران

ص: ۹۵

۱- . همان، صص ۱۲۵؛ ۱۰۸، ۶۲، ۶۰ و ۲۷.

۲- . نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۲۷.

۳- . همان، صص ۱۲۵، ۱۱۹، ۶۲، ۶۰، ۱۰.

۴- . جعفریان، رسول، سید اسدالله خرقانی (روحانی نوگرای روزگار مشروطه و رضاشاه)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵۱.

۵- . ر.ک: شیخ الاسلام، میرزا عبدالامیر، دو سند از انقلاب مشروطه ایران، تهران، توکا، ۱۳۵۶ش.

مشروعه بود. آنها می پرسیدند: «چرا آنان با بهره گیری از مغالطه ها و سفسطه ها فضای علمی بحث را آلوده می کنند؟! چرا برخی از مجتهدان، مداح مستبدین هستند؟ و در عین حال خود را عادل و مقدس می دانند یا رفتن به انجمن ایالتی را تحریم می کنند و می گویند رفتن به انجمن حکم رفتن به میخانه را دارد ولی خود به دربار می روند و با درباریانی که شریعت را استهزا می کنند هم نشینی و مجالست دارند و مرکز قشون استبداد می شوند و از شاه پول و کمک دریافت می کنند. چرا باعث ترویج عمل اشقیا می شوید؟ چرا وقتی حقی بر آنها آشکار می شود موضع خود را تعیین نمی کنند؟!(۱)

۵. اثرپذیری از دیگران

آخوند و رهبران دیگر مشروطه وقتی بی توجهی مشروعه خواهان به مسائل موردنظر خود را احساس کردند، با توجه به آثار زیان بار مخالفت آنها، اساس انتقادهای مشروعه خواهان را تحریکات دیگران خواندند و در تلگراف خود با قاطعیت گفتند: «اهتمام در تشیید مشروطیت چون موجب حفظ دین است در حکم جهاد در رکاب امام زمان اروحنا فداه و سرمویی همراهی با مخالفین و اطاعت حکمشان در تعرض به مجلس خواهان، به منزله اطاعت یزید بن معاویه و با مسلمانی منافی است.»(۲)

ه) حرکت تهاجمی به مشروعه خواهان و پیامدهای آن

طرفداران مشروعه که به تدریج سنت را به ابزاری برای رسیدن به قدرت سیاسی تبدیل و از الزامات زمان و مقتضیات آن خود را دور نگهداشتند، اسباب برانگیختگی بیشتر راهبران روحانی مشروطه علیه خود شدند.

آخوند خراسانی و مازندرانی پس از استبداد صغیر، مواضع خود را بیش از پیش در بیان ماهیت مشروطیت روشن تر ساختند. مواضع آنها به تدریج حالت تهاجمی به خود گرفته بود. این امر از طریق مکاتبات آن دو با علما و خطبا و نیز تشویق و ترغیب شاگردان خود به تدوین لایحه و رساله های علمی، دنبال می شد.

پرهیز از دودستگی و هتک حرمت ارباب شرف، رهبران روحانی مشروطه را از عمل به مثل باز می داشت. با این حال آخوند خراسانی در مکاتبات خود بویژه پس از استبداد صغیر توصیه می کرد که «تصدی بعضی اشخاص که به تجربیت حالشان معلوم و از جهالت و یا عدم دیانت چه مزخرفات و هفوات گفته و نوشته و تخم نفاق در قلوب مسلمانان

ص: ۹۶

۱- . رسائل مشروطیت...، صص ۳۵۹ ۳۵۸.

۲- . کفائی، مرگی در نور...، ص ۲۱۵.

کاشته و ساده لوحان را به گمان آنکه اساس مشروطیت این گونه امور را مقتضی است منحرف ساختند، به کلی از وظایف منیعه رفیعه ممنوع خواهند داشت.»(۱)

هنگامی که شیخ فضل الله نوری بر ضد مشروطه برخاست، طباطبایی و بهبهانی نوشتند که نوری چون مخل به آسایش و مفسد است، تصرفش در امور حرام می باشد.(۲) و زمانی که مخالفت شیخ فضل الله فزونی گرفت، آخوند طی نامه ای توسط فرزندش شیخ را تهدید به صدور احکام سخت کرد. او نوشت: «محرمانه مستدعی [است] که محض حفظ مقام خودتان و نوع علما و شرع انور، زیاده بر این بر ضد مجلس محترم اقدامی نفرموده، آنچه هم شده تدارک فرمایید تا به جایی منتهی نشود که لامحاله بعضی احکام سخت از این ناحیه مقدسه شرف صدور یابد.»(۳)

مخالفت شیخ فضل الله و موضع گیری علمای مشروطه خواه در برابر وی از یک طرف مقام رهبران روحانی مشروطه را در انظار کاست و خاطر آخوند و دیگر طرفداران مشروطه را از این امر مکدِّر کرد و از طرف دیگر مقاومت شیخ فضل الله، شاه قاجار را به ستیزه با توده دلیر ساخت. آخوند در نامه خود به یکی از مدرسین تهران که متن آن در شماره ۱۰۵ مورخ ۲۴ رجب ۱۳۲۵ حبل المتین چاپ شده است در ردّ روش و منش شیخ فضل الله نوری می نویسد: «بله تفرد جناب حاجی شیخ [فضل الله نوری] در این موقع بی محل افتاده، صدمه برای سلسله علما شد و عوام را جری و متهور کرد، اعتبار شخص خودشان را برداشتند.»

از این رو نگرانی آخوند از نقار و شقاق بود و از دوستان و طرفداران خود می خواست تا جای ممکن ایشان را به همراهی دعوت کنند.

مناقشات و سوءظنها سبب شد که مشروعه و مشروطه مخاطبین خود را از دست بدهند. از آن پس بسیاری از علمای شهرها به مکاتبات حاج شیخ فضل الله نوری اهمیتی ندادند. به عنوان مثال در ۱۲ و ۲۰ صفر ۱۳۲۷ تلگرافهایی به امضای شیخ فضل الله نوری و علی اکبر بروجردی خطاب به حاج میرزا حبیب الله مجتهد و حاج میرزا علی و میرزا ابراهیم و ملا محمدعلی فاضل و متولی باشی از تهران ارسال شد مبنی بر ضرورت جلوگیری از مقاصد غیرصحیح اشرار و مفسدین. ولی علی بن حبیب الله حسینی و محمدعلی فاضل، هر دو از علمای خراسان، در جواب نوشتند: «بحمدلله و المنه در ارض اقدس کسی در مقام شرارت نیست، کلیه طبقات از علمای اعلام و وجوه اعیان

ص: ۹۷

۱- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، مقدمه، صص ۲۳۹ ۲۳۸.

۲- . کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ش، ص ۵۲۸.

۳- . مجموعه ای از: مکتوبات، ...، ج ۲، ص ۴۶.

و تجار و کسبه و غیرهم به موجب احکام مطالعه مبادی عالیه در انعقاد انجمن و مراسم مشروطیت اتفاق به کلمه واحده تشکیل انجمن و ترویج احکام شرعیه الهیه نموده اند. اصلاً کاری که موجب خلاف قاعده یا بی نظمی باشد اتفاق نیفتاده، و چاره ای هم تصور نمی شود مگر به مساعدت و همراهی اولیای دولت.»(۱)

در نقطه مقابل، مشروطیت نیز با در پیش گرفتن کج راهه قربانی مسائلی شد که خود برای کنار زدن و حل آنها به وجود آمده بود. این بود که از دل مشروطه بار دیگر استبداد سربرآورد.

منابع:

۱. آقا نجفی قوچانی، محمدحسن، حیاه الاسلام فی احوال آیه الملک العلّام، تصحیح ر.ع. شاکری، تهران، نشر هفت، ۱۳۷۸ش.

۲. جعفریان، رسول، سید اسدالله خرقانی (روحانی نوگرای روزگار مشروطه و رضاشاه)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ش.

۳. خرقانی، اسدالله، محو الموهوم و صحو المعلوم، چ ۱۳۳۹ش.

۴. درهالنجف، جزء چهارم و پنجم (غره رجب ۱۳۲۸ قمری).

۵. رسائل مشروطیت، (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.

۶. شیخ الاسلام، میرزا عبدالامیر، دو سند از انقلاب مشروطه ایران، تهران، توکا، ۱۳۵۶ش.

۷. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ش.

۸. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ش.

۹. کفائی، عبدالحسین (مجید)، مرگی در نور (زندگی آخوند خراسانی)، تهران، کتابفروشی زوّار، ۱۳۵۹ش.

۱۰. مجموعه ای از: رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات،... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ج ۱، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رساله، ۱۳۶۲ش.

۱۱. مجموعه ای از: مکتوبات، اعلامیه ها، ... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل الله نوری در مشروطیت، ج ۲، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۳ش.

۱۲. مستوفی تفرشی، میرزا نصرالله خان، تاریخ انقلاب ایران، تهران، کتابخانه ملک، خطی، ج ۱، شم ۳۸۱۹.

ص: ۹۸

۱- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۵، صص ۵۶۴ ۵۶۳.

۱۳. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش آیت الله سیدمحمود طالقانی.

۱۴. نجفی، موسی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ش.

ص: ۹۹

ص: ۱۰۰

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

دکتر مهدی صلاح

اشاره

ناکامی جنبش اصلاحات در ایران عصر قاجار تا مشروطه را باید به ضعف مبانی نظری و ناهمسازی آن با ساختارهای اجتماعی اقتصادی جامعه ایران و نیز عدم ظرفیت نظام استبدادی قاجار در پذیرش برنامه های اصلاحات درون ساختاری نسبت داد که سرانجام در جامعه نخبگان ایرانی بویژه آنهایی که زندگی در مغرب زمین را با فرهنگ آن تجربه کرده یا به فرهنگ تازه غربی آشنا بودند، این اندیشه را تقویت کرد که ایران هنگامی از امنیت، آسایش، حیثیت بین المللی، ثبات و ترقی، برخوردار خواهد شد که بنیانهای استبداد فروریزد و یک نظام مشروطه دمکراسی گونه غربی جای گزین آن گردد.

دغدغه تحدید نظام استبداد بر محوریت قانون مبتنی بر عدالت، بدون فراهم شدن شرایط ساختاری لازم، برخی از پیشگامان نوگرایی را به این نتیجه رسانید که تبیین مبانی و نظامات غربی و مدرن بدون آشتی دادن آن با مفاهیم مذهبی و سنتی در جامعه ایرانی، کاری عبث و بی فایده است. بنابراین اولین گامها در تبیین مفاهیم نوین و همسان سازی آن با مفاهیم دینی برداشته شد. پیشگامان این طرز فکر، نوگرایانی همچون ملکم خان و یوسف خان مستشارالدوله بودند که اندیشه های لیبرالی خود را در قالب مفاهیم مأنوس دینی تنظیم نمودند تا از رهگذر همراهی علمای نواندیش، توده های مردم را با خود همراه سازند. این دسته را می توان واقع گرایان مصلحت اندیش نامید. اینان مفاهیم سیاسی اجتماعی مغرب زمین از قبیل اومانیسم، دمکراسی، پارلمانتاریسم و بویژه قانون گرایی را وارد فرهنگ سیاسی جامعه ایران کردند و از این حیث بیشترین تأثیر را در آشنایی ایرانیان با مفاهیم نوین سیاسی اجتماعی مغرب زمین برجای گذاردند.

دسته دوم از متفکران مشروطه خواهی، نواندیشانی همچون آخوندزاده و طالب اُف

ص: ۱۰۱

بودنـد که در تبیین مبانی لیبرالیزم به همان راهی رفتنـد که اندیشـمندان عصـر روشـنگری در اروپا رفته بودند. این عده بدون در نظر گرفتن ساختار اجتماعی فرهنگی اقتصادی جامعه ایران می کوشیدند تا اندیشه های تازه غرب در عرصه سیاست و اجتماع را با همان مـاهیت غیردینی تبیین نماینـد. نگاه سـکولاریستی آنان در عرصه های مـذکور حـداقل در مراحل اولیه جنبش و قبل از پیروزی تأثیر بنیادینی در جامعه نگـذارد. اگرچه در مرحله تکوین دولت مشـروطه بویژه در تـدوین قانون اساسـی مؤثر واقع شـد. این دسـته را می توان آرمان گرایان سکولار نامید.

و اما دسته سوم که در تدوین ایدئولوژی مشروطه خواهی و جهت دادن آن به سمت اندیشه دینی نقش داشتند و می کوشیدند تا راه همسان سازی و تلفیق مفاهیم نو با مفاهیم دینی را هموار سازند، نواندیشانی دینی بودند. از نمایندگان این گروه می توان سیدجمال الدین اسدآبادی، شیخ هادی نجم آبادی و سید محمد طباطبایی را نام برد.

اندیشه های سـیدجمال قبل از آنکه در ایران منتشـر گردد در سرزمینهای اسلامی از جمله مصر و شامات انتشار یافت. هر چند وی به صورت مسـتقیم به مشـروطه اشاره نکرده، حکومتی نیکخواه و روشـنگر را مناسب حال مردم خاورزمین و از جمله ایران می دانست؛ اما مبارزه سرسختانه او علیه استبداد داخلی و استعمار خارجی و رواج روح وطن دوستی و ترقی خواهی در جامعه اسلامی باعث شد تا وی نقش بسـیار مهمی در بیدارگری جامعه اسلامی ایفا کند. به طوری که در عثمانی، ظهور فکر مشروطه خواهی و ترقی خواهی با نام سـیدجمال همراه شد و از این رو در ایران نیز بروز فکر مشـروطه خواهی نمی تواند بی نام سـیدجمال مطرح گردد. بویژه آنکه وی و دیگر علمـای نوانـدیش، پلی بیـن نوانـدیشان دسـته اول بـا تـوده هـای مردم برقرار ساختنـد و در بسـیج تـوده ای برای دفـاع از مشـروطه خواهی مؤثر واقع شدنـد. ارتبـاط بین نوانـدیشان دسـته اول بـا این گروه که در اصـل تاکتیـک مبارزاتی به شـمار می رفت سرانجام موجب بروز تطبیق ناصوابی بین موازین مشروطه غربی

ص: ۱۰۲

و موازین اسلامی شد و برداشت ناصواب از معنا و مفهوم واقعی و حقیقی مشروطه را به همراه آورد و بسیاری از علما را حداقل در برهه ای، در زمره مدافعان سرسخت مشروطه غربی قرار داد. هر چند در نهایت نه مشروطه به مفهوم دقیق غربی آن در ایران تحقق پیدا کرد و نه شکل دینی شده آن توانست تفسیری صحیح و پیوندی عمیق با مبانی معرفتی دین بیابد. ناهماهنگی بین بنیانهای معرفتی این دو حوزه نتیجه ای جز تشتت آراء، افکار و عملکرد در جامعه ایران به دنبال نداشت به طوری که کمتر از دو دهه بعد، نظام نیم بند مشروطه با نظام استبدادی و شبه مدرنیستی رضاخان پیوند خورد.

این مقاله در صدد است به اختصار اندیشه های نمایندگان سه گروه مذکور را تبیین نموده به این پرسش پاسخ دهد که چرا تلاشهای اندیشه وران ایرانی در انتقال مفاهیم غربی به مفاهیم دینی، سرانجام توفیقی حاصل نکرد؟ برای یافتن این پرسش، گریزی جز بررسی هر چند مختصر آراء نخبگان ایدئولوژی مشروطه خواهی نیست.

الف) رئالیستهای مصلحت گرا

۱. میرزا ملکم خان

همچنان که اشاره شد، از چهره های برجسته این جریان، میرزا ملکم خان است. ملکم خان هم به لحاظ زمینه سازی فکری مشروطیت و انتقال مفاهیم تازه غربی از قبیل اومانیسم، دمکراسی، پارلمانتاریسم و قانون گرایی در ایران شهرت دارد و هم به لحاظ شخصیتی، یکی از پر سر و صداترین(۱) متفکران عصر جنبش است. گذشته از قضاوتهای متضاد و متعارضی که علیه او شده، اساس فکر ملکم بر عقل گرایی، مذهب اصالت انسان، آزادی عقیده، لزوم تخصص در مدیریت اجرایی کشور(۲) و بویژه قانون مداری است. مبانی معرفت شناختی مذکور به نقل از استاد محیط طباطبایی چیزی نیست جز آنچه که متفکران و اندیشمندان غربی همچون جان استوارت میل، میر آبو و روسو و...(۳) پیش تر در مغرب زمین گفته بودند و افکار ایشان در شکل گیری بنیان نظامهای پارلمانی غرب مؤثر واقع شده بود.

ملکم به خوبی واقف بود که در جامعه ایران آن عصر، سخن راندن از حقوق طبیعی مردم و نظام پارلمانی و آزادیهای مترتب بر آن به آسانی میسر نیست؛ از این روی برخلاف آخوندزاده(۴)، با مذهب مردم مخالفت علنی نکرد و اندیشه هایش را در لفافه دین عرضه می کرد. او می گوید:

ملاحظه فناتیک اهل مملکت لازم است برای پیش رفت این امر عظیم جوانان فرزانه و اندیشمندی می بایست که از علوم مذهبیه ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آنها استحضار کامل داشته باشند. بفهمند کدام قاعده فرانسه را باید اخذ نمود و کدام را بنا به اقتضای حالت اهل مملکت باید اصلاح کرد.(۵)

ص: ۱۰۳

۱- . ظل السلطان مقام او را از ارسطاطالیس بالاتر می برد و صنیع الدوله او را شخصی فرصت طلب برمی شمارد. ر.ک: میرزا ملکم خان، مجموعه آثار، به کوشش محمد محیط طباطبایی، تهران، علمی، بی تا، صص ز ط؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، روزنامه خاطرات، تهران، امیرکبیر، چ چهارم، ۱۳۷۷ش، صص ۶۷۳ و ۴۵۸ و ۳۰۶.

۲- . میرزا ملکم خان، مجموعه آثار، تهران، دانش، ۱۳۲۷ش، ص ۷۶.

۳- . محیط طباطبایی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران، بعثت، ۱۳۶۶ش، صص ۱۷۸ ۱۷۷.

۴- . ر.ک: آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱ش، ص ۶۴؛ و نیز همو، افکار و اندیشه های آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ش.

۵- . همو، اندیشه ترقی و ...، ص ۶۴.

هر چند در نهایت ملکم معتقد بود که باید از غرب تقلید کرد:

...اگر در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم، چگونه می توانیم در صنایع دیوانی که هزار مرتبه دقیق تر از جمیع علوم و صنایع دیگر است از پیش خود اختراعی نماییم.(۱)

اساس اندیشه های ملکم را قانونگرایی تشکیل می دهد و وی بیشتر به عنوان شخصیتی قانونگرا شناخته شده است که راز عقب ماندگی جامعه ایرانی را فقدان قانون می داند.(۲) نام گذاری روزنامه اش به نام قانون نوعی اعتراض به حکومت ناصری است که منویات شخص شاه، جای قانون را گرفته است.

موضوع مهم دیگر در بررسی اندیشه ملکم، خرده گیری وی از نظام اجرایی و مدیریت اجرایی کشور است که چگونه می توان مناصب را خرید و بر مناصب عالیه بدون داشتن تخصص و مدیریت تکیه زد.(۳)

گذشته از قانون خواهی و لزوم تخصص در مدیریت اجرایی کشور اندیشه برجسته دیگر وی، نفی استبداد دینی و سیاسی و آزادی و آزادیخواهی است که در این باره بی تردید تحت تأثیر متفکران عصر روشنگری در اروپا قرار گرفته است. او در جایی به نقل از حکیم و سخن دان فرانسوی، میرآبو، می نویسد:

حرّیت کامله دو قسمت است یکی حرّیت روحانیه و دیگری حرّیت جسمانیه، حرّیت روحانیه ما را اولیای دین عیسوی از دست ما گرفته و حرّیت جسمانیه را فرمانروایان «دیسپوتی» یعنی ظالمان از دست ما گرفته...(۴)

اما مهم ترین نقش ملکم در جریان جنبش مشروطه خواهی، برقراری ارتباط با علمای نواندیش دینی بود که از رهگذر همین ارتباط مفاهیم نو غربی در عرصه سیاست و اجتماع را به علمای مذکور منتقل ساخت. ناظم الاسلام کرمانی می گوید که ملکم در ملاقات با پدر سیدمحمد محیط طباطبایی و هم با خود سیدمحمد طباطبایی آنان را به شدت تحت تأثیر اندیشه های لیبرالی خود قرار داد به گونه ای که ملاقات آنان که نیم ساعت پیش بینی شده بود شش ساعت به طول انجامید و علمای مذکور همچنان خواهان ادامه بحث با ملکم بودند.(۵) تأثیر اندیشه های ملکم را می توان هم در اندیشه

ص: ۱۰۴

۱- . میرزا ملکم خان، مجموعه آثار، ص ۱۲۷.

۲- . قانون (روزنامه)، شم ۱، سرمقاله، چ لندن.

۳- . میرزا ملکم خان، مجموعه آثار، ص ۷۶.

۴- . همان، صص ۱۷۸ ۱۷۷.

۵- . ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش، ص ۱۲۰.

علمای نواندیش ملاحظه کرد و هم در تدوین نظام مشروطه خواهی و قانون اساسی.

۲. میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی

مستشارالدوله نیز در زمره واقع گرایان مصلحت اندیشی است که همچون ملکم راز پیش رفت مغرب زمین را حول محور قانون (Code) می داند. او در رساله یک کلمه خود منظور از یک کلمه را همان «کتاب قانون» می داند.(۱) مستشارالدوله در این رساله سعی می کند اندیشه های سیاسی اجتماعی اسلام را با مفاهیم تازه غربی پیوند زند. از جمله آنکه همانند ملکم مجلس شورا را به مشورت در اسلام، برابری را با مفهوم مساوات طلبی اسلامی، آزادی بیان را به امر به معروف و نهی از منکر و اندیشه های حقوقی غرب را به فقه اسلامی با ارائه اختلافاتی در میان کتب شرعیه و کود فرانسه، تفسیر و تحلیل می نماید.(۲)

حامد الگار معتقد است: «این توازن که در بسیاری از عناوین روزنامه ملکم تکرار می شد، خیلی بیشتر و مخصوصاً با درجه بیشتری از ایمان درونی به وسیله میرزا یوسف خان مستشارالدوله در مقالات او تحت عنوان یک کلمه عرضه می شد.»(۳) پرسش اساسی این است که آیا می توان واژه هایی چون آزادی و برابری را با مساوات و امر به معروف و نهی از منکر مترادف دانست و این مفاهیم را با مفاهیم دینی به لحاظ محتوا یکسان فرض کرد؟

مستشارالدوله نیز همان طریقی را پیمود که اسلاف او پیموده بودند؛ یعنی تطبیق ناصحیح مفاهیم سیاسی اجتماعی فرهنگی تمدن جدید مغرب زمین با مفاهیم سیاسی اجتماعی فرهنگی اسلام. بنا به گفته حائری: «به نظر نمی رسد که بحث مؤلف یک کلمه بر شالوده ای استوار ریخته باشد... بحث او آمیزه ای است از مطالب مربوط به نظامهای مشروطه باختری که سخت از آنها هواخواهی می کند و از تصورهای نادرست، تفسیرهای غلط، مقایسه های بی بنیان و آشتی گراییهای نامتناسب...»(۴) برای مثال مستشارالدوله در رساله یک کلمه آزادی و شرح و تفسیر پیرامون اقسام آن همچون آزادی مطبوعات، آزادی بیان، آزادی تشکیل اجتماعات(۵) را می ستاید؛ همان آزادی که با توضیحات

ص: ۱۰۵

۱- . یک کلمه (رساله)، به کوشش صادق سجادی و هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳ش، ص ۱۳.

۲- . همان، مقدمه و فصول یکم و سوم و هشتم تا یازدهم.

۳- . الگار، حامد و دیگران، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، ترجمه محمدمهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش، ص ۱۲۶.

۴- . حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش، ص ۳۵..

۵- . یک کلمه (رساله)، ص ۳۲ به بعد.

فیلسوفان مغرب زمین در سده ۱۹ بیشتر مطابقت دارد تا با دستور اسلام پیرامون امر به معروف و نهی از منکر؛ چرا که امر به معروف و نهی از منکر بیشتر در حوزه درون دینی و نیز در چارچوب مقررات دینی تنظیم یافته و در نهایت نمی تواند به نفی و انتقاد از قوانین مسلمه دینی بینجامد. در حالی که بر طبق ماده ۲ اعلامیه حقوق بشر مصوب ۱۷۸۹م که به عنوان مقدمه به قانون اساسی ۱۷۹۱م فرانسه پیوست شده، فرد تا آنجا که قانون دمکراسی محل حکم کند آزاد است که هر چه می خواهد بگوید و بنویسد و انتشار دهد. این بدان معناست که یک فرد حتی حق دارد از خود قانون اساسی نیز انتقاد کند.(۱) در حالی که امر به معروف و نهی از منکر تحت شرایطی بر همه مسلمین واجب است و فرد نمی تواند در صورت فراهم بودن شرایط که وصف آن در رساله های علمیه و کتب فقهی آمده از آن طفره رود، حال آنکه آزادی بیان در نظام دمکراسی غربی عبارت است از حقی که «فرد در استفاده کردن و استفاده نکردن از آن آزاد است.»(۲)

به هر روی تلاشهایی از این دست، یعنی تطبیق موازین مشروطه غربی با موازین اسلامی، ضمن نفوذ این اندیشه ها و صاحبان آن در جامعه ایران، برداشت ناصواب اکثر رهبران دینی از معنا و مفهوم واقعی و حقیقی مشروطه را به دنبال آورد و آنان را به دفاع از مشروطه غربی وارد صحنه مبارزه با استبداد داخلی نمود که خود نیز با دیدگاه اسلامی آن را تفسیر و تحلیل می کردند؛ مبارزه ای که در حکم جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا له الفداه تعبیر شد و یا حتی شخصیتی چون نائینی از رهبران درجه دوم مشروطه خواهی پا را فراتر گذارده در خصوص نظام مشروطه این گونه تعبیر می کند: «هذه بضاعتنا ردت الینا»(۳)

ب) ایده آلیستهای سکولار

۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده

وی نمونه ای بارز از نوگرایانی است که مشروطه را با همان مفهوم غربی تفسیر و تحلیل می کرد. این هواخواهی یک جانبه که با شرایط سیاسی اجتماعی فرهنگی آن روز جامعه ایران هماهنگ نبود از سوی نوگرایان مصلحت گرایی همچون میرزا ملکم خان به نقد کشیده شد و علی رغم آنکه ملکم به وی سفارش کرد که نباید متعرض اندیشه های مذهبی ملل قفقاز، عثمانی و ایران شود و همانند او تلاش نماید

ص: ۱۰۶

۱- . همان، ص ۳۸.

۲- . همان، ص ۳۹.

۳- . نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش سیدمحمود طالقانی، ص ۶۰.

اندیشه هایش را در لفافه دین عرضه بدارد، سخن ملکم را نشنیده گرفت و جنبه های ضداسلامی مشروطه غربی را به شیوه ای بسیار آشکار و روشن بیان کرد. اگر چه مشروطه گری در ایران بیشتر نشأت گرفته از اندیشه رهبران لیبرال و نوگرا بود، اما او خواهان حکومت مشروطه ای بود که خود مردم به دست آورند نه آنکه صرفاً از رهبران نوگرا سرچشمه گیرد؛ تمنایی که در آن روز دست نیافتنی بود.

وی همچون ملکم از طرفداران تشکیل فراماسونری در ایران بود و همچون گروهی از نواندیشان ناصواب می پنداشت این کار از لوازم آزادی و آزادیخواهی است؛ غافل از آنکه این تشکل، دامی گسترده از جانب انگلیسیها و دیگر دول غربی برای ایجاد نفوذ و پوششی بر جنایات خویش بود، آن گونه که امروز تحت لوای آزادی، برابری و به تعبیر دیگر حقوق بشر، همان اهداف را دنبال می کنند.

تأثیرپذیری آخوندزاده از نواندیشان مغرب زمین همچون ولتر، روسو، مونتسکیو، میرآبو به گونه ای است که پیامبران و فیلسوفان را به درخواست از ستمگر برای دست برداشتن از ظلم و ستم متهم می کند و مدعی است که نواندیشان، ستمدیدگان را به مقابله با ستم ستمگران تشویق می کنند. از این رو، آخوندزاده در جایگاه نواندیشان، مردم را به برانداختن ناصرالدین شاه از اریکه قدرت مطلقه از طریق تأسیس پارلمان ملی، متشکل از دو مجلس شورا و سنا تشویق می کند.(۱)

آخوندزاده، یکی از مهم ترین مبانی نظری نظام مشروطه، یعنی ناسیونالیسم را در تعارض با مذهب دانسته، فرد وطن پرست را کسی می داند که جان خویش را فدای ملت و کشور خود کند. «دیگر آن زمان گذشت که کسی زندگی خود را قربانی مذهب کند.»(۲) از منظر آخوندزاده، آموزش روح وطن دوستی و وطن پرستی و ملت و ملیت خواهی از طریق سوادآموزی راهی است برای برون رفت از عقب ماندگی و رهایی از یوغ بیگانگان. آخوندزاده در نقدی که بر کتاب یک کلمه مستشارالدوله تبریزی نوشت علی رغم تمجید از کتاب وی، تلاشهای مستشارالدوله مبنی بر هماهنگی میان اسلام و نوخواهی رارد کرد و به این ترتیب باورهای سکولاریستی خود را بروز داد و با بیان مواردی از مسائل فقهی همانند نابرابری موجود میان زن و مرد در برخی از مسائل اقتصادی خصوصاً قانون مجازات اسلامی را سخت مورد حمله قرار داده،(۳) اظهار

ص: ۱۰۷

۱- . ر.ک: آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ش، صص ۱۵۲ ۱۵۱.

۲- . همان، ص ۱۱۷.

۳- . البته مستشارالدوله در یک کلمه، صص ۳۳ ۳۰، پیرامون مسئله جان و عرض و مال که طبق قواعد دمکراسی غرب از جمله قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه باید از تعرض مصون باشد، با استناد به آیات (۲ سوره نور و ۳۸ از سوره مائده) که کیفر بدنی را برای زناکار و بریدن دست دزد را سفارش می کند به صورت تلویحی بیان و به تفاوتهای بین این دو حوزه اشاره می کند.

می دارد این قوانین بـا روح یک نظام قانونی و دمکراسـی غربی(۱) یعنی نظام مشـروطه منافات دارد. وی برخلاف مستشارالدوله که تلاش می کرد با در نظر گرفتن شـرایط حتی به صورت تصـنعی هم که شـده با نقل قول از آیات و روایات به ایجاد هماهنگی میان قواعـد اسـلامی و ارزشـهای اروپایی بپردازد، بیشتر در پی شـفاف سازی نکات مورد اختلاف بویژه نکات بنیانی بود. اما این شـفاف سازی وی در ماهیت سـکولاریستی نظام مشروطه، به مقابله جدی با اسلام انجامید. به گونه ای که پروتست در مذهب و نسخ برخی آیـات قرآنی و احکـام فقهی از جمله پیشـنهادهای اوست. در این حـال او آرزو می کرد که ایرانیهـا متوجه این نکته باشـند که او از فرزندان ایران و میهن او ایران و کیش او شیعه دوازده امامی است!(۲)

اندیشه های رادیکالی آخوندزاده هر چند در ابتدای جنبش با اقبال حتی نواندیشان لیبرال مآب اروپایی روبه رو نشد؛ اما در پروسه دولت سازی مشـروطه در ایران بویژه در تـدوین قانون اساسـی و متمم آن مورد توجه واقع گردید. هر چند در اصولی از متمم قانون اساسـی (از جمله اصـل دوم، مبنی بر نظـارت پنـج تن از علمـا بر مصوبـات مجلس) به مقتضـای زمـان امتیازاتی به علما داده شـد اما زیرکانه به گونه ای تدوین یافت که دیدگاه سکولاریستهایی همچون فتحعلی آخوندزاده را تأمین می کرد. از جمله اصولی که (۷۱ و ۸۶ متمم) به حوزه قضاوت مربوط می شود ضـربت سـختی به قدرت قضایی علما وارد کرد و این در حالی بود که حتی اصل دوم هم به تدریـج عملاً ـ به دست فراموشـی سپرده شـد و یا اصولی که پیرامون آزادی و برابری (۲۰ و ۲۹) در این متمم آمـده بود همان دیـدگاههای سـکولاریستی بود که آخونـدزاده از ابتدا دنبال می کرد در حالی که میرزا ملکم خان و هم فکران او به اقتضای زمان، مـدعی بودنـد نظام نو با اسـلام منافاتی نـدارد، قانون اسـلام کامل ترین قوانین جهان است و بر حضور گسترده مجتهدین در مجلس شورای ملی تأکید می کردند.(۳) آخوندزاده با تشـریح ماهیت غیردینی نظام مشروطه و اندیشه مشروطه خواهی، ماهیت نظام جدید (مشـروطه) را در قالب پروتسـتانتیزم مطرح کرد و با نقش و کارکرد دین و علما در جامعه مخالفت ورزید؛ مشـروطه ای که فی نفسه غیردینی و حتی ضددینی بود.

ص: ۱۰۸

۱- . همان، صص ۱۵۸ ۱۵۶.

۲- . ر.ک: آخونـدزاده، فتحعلی، الفبای جدیـد و مکتوبات، به کوشـش حمیـد محمدزاده و حامد ارسالی، باکو، ۱۳۶۳ش؛ آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده.

۳- . ر.ک: قانون (روزنامه)، شم ۳، ص ۴ و شم ۵، ص ۲ و شم ۶، صص ۱ ۲.

۲. عبدالرحیم طالب اُف

عبدالرحیم طالب اُف (۱۹۱۱ ۱۸۳۴م) از بازرگانان روشنفکر ایرانی بود که بیش از نیم قرن زندگی در قفقاز و روسیه، اندیشه هایش را پخته کرد. وی از منتقدان سرسخت ایرانیانی است که به محض دوری از وطن و قدم گذاردن در اروپا، خود و میهن خویش را فراموش می کنند.

طالب اُف نیز همانند اکثر نوگرایان جنبش مشروطه خواهی در ایران تحت تأثیر متفکران عصر روشنگری اروپا قرار دارد. آشنایی با افکار روسو، ارنست رنان، ولتر و مونتسکیو باعث شد تا به جنبه های مثبت حقوق طبیعی فرد و اجتماع، و نسبت آن با حکومت توجه کرده، مشروطه غربی و اصول آن را ستایش کند. تبیین مفاهیم نو از واژه هایی چون وطن، ملت و دولت و ناشی دانستن قدرت حکومت از ملت مبین آن است که طالب اُف تا چه میزان به مفهوم سکولاریستی مشروطه توجه دارد. این ادعا هنگامی روشن تر می گردد که طالب اُف پیرامون آزادی، برابری و حقوق اکثریت جامعه سخن می راند. طالب اُف آزادی را به شش گونه تقسیم کرده است.

۱. «آزادی هویت» (آزادی فردی) تا حدی که به حقوق دیگران تجاوز نشود.

۲. «آزادی عقاید»، البته به فرد فاسد نباید اجازه داد که در عقاید مردم فساد ایجاد کند.

۳. «آزادی قول» منوط به عدم ایجاد اختلال و عدم بیان مطالب موهن و افتراآمیز.

۴. «آزادی مطبوعات» مگر آنکه انتشار آن موجب وهن و افترا باشد.

۵. «آزادی اجتماع» برای دخالت در سرنوشت خویش و مکلف ساختن دولت به رأی و نظر مردم.

۶. «آزادی انتخاب» در چارچوب مقررات افراد حق انتخاب کردن و انتخاب شدن دارند.(۱)

نکته حائز اهمیت دیدگاههای لیبرالیستی طالب اُف توجه ویژه وی، همانند ملکم به قانون است. از منظر وی قوانین بر دو قسم اند؛ یکی مادی و دیگری معنوی.

قوانین معنوی را پیامبران به وسیله وحی برای نوع بشر می آورند؛ اما قوانین مادی منشأ وحیانی ندارند، مثل قانون مدنی و سیاسی که به وسیله خردمندان تدوین می شود. هر دو این قوانین برای بشر و استفاده مردم لازم است.(۲)

ص: ۱۰۹

۱- .طالبوف تبریزی، ملا عبدالرحیم، مسائل الحیات (مجموعه آثار)؛ همو، کتاب احمد، به کوشش م. ب. مؤمنی، تهران، ۱۳۴۶ش، صص ۱۷۲ ۷۳؛ آدمیت، فریدون، سخن، شم ۱۶ (۱۳۴۵)، صفحات متعدد؛ همو، بررسی اندیشه های عبدالرحیم طالب اُف.

۲- . طالبوف تبریزی، کتاب احمد، ج ۲، ص ۱۲۹.

به این ترتیب طالب اُف ضمن عدم انکار مذهب و قوانین مترتب بر آن، آن را جدای از جنبه های مادی و زندگی این جهانی تعبیر و تحلیل می نماید. نتیجه چنین تفکری ترسیم نظامی مبتنی بر قوانین عرفی و غیرمذهبی است. هر چند طالب اُف به لحاظ اعتقادات مذهبی فردی معتقد بود و همانند ملکم و مستشارالدوله جانب مقتضیات را داشت از جمله هنگامی که ناگزیر شد اظهار بدارد «آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود ممنوع و مادام الدهر حرام است.» (۱) این سخنان بیشتر برای آن بود تا در مردم که افکارشان بیشتر با مسائل مذهبی پیوند داشت، نفوذ کند. علی رغم این بیان، کتابهایش به وسیله شیخ فضل الله نوری تحریم و خود طالب اُف به نقل از کسروی تکفیر گردید. (۲)

تقسیم بندی رژیمهای سیاسی نکته دیگری است که در بررسی اندیشه های طالب اُف به چشم می خورد. وی در این تقسیم بندی حکومتها را چنین تقسیم می کند:

۱. حکومت استبدادی مطلق که خود به دو نوع تقسیم می شود:

الف) حکومت مطلقه با قانون ساخته و پرداخته دست پادشاه مانند روسیه قدیم و ممالک عثمانی.

ب) حکومت مطلقه بی قانون مانند حکومت «عربستان و ایران و افغانستان و ختا» که اراده افراد جای قانون را گرفته است.

۲. رژیم مشروطه سلطنتی که دارای نظام دو مجلسی است.

۳. رژیم جمهوری مانند فرانسه که یک نفر برای مدت چند سال از سوی مردم انتخاب می شود و حکومت می کند. (۳)

در این میان ضمن انتقاد سخت از رژیم حاکم بر ایران که در این تقسیم بندیها جزو بدترین نوع حکومتها قلمداد می شود،(۴) به کرات رژیم مشروطه سلطنتی انگستان را می ستاید در جایی که می گوید: «مرحبا به قومی که در یک زندگی... شرف دو حیات را قایل هستند یکی حیات ابدان و دیگری حیات وجدان.»(۵) طالب اُف نیز همانند برخی دیگر از نوگرایان لیبرال، قدمت و پیشی گرفتن حکومت مشروطه در انگلیس را ارج می نهد ولی از این نکته غافل است که این پیشینه دراز نباید مانع از آن شود که عملکرد امپریالیستی دولت انگلیس در امور ملتهای جهان از جمله در آسیا و بویژه در ایران و نبردهای

ص: ۱۱۰

۱- . طالب اُف، مسائل الحیات، ص ۲۰۹.

۲- . کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۳۰ش، ص ۴۵.

۳- . طالبوف تبریزی، کتاب احمد،ج ۲، ص ۱۲۹.

۴- . همان، صص ۱۳۰ ۱۲۹.

۵- . طالب اُف، مسائل الحیات، ص ۱۹۱.

استعمارگران انگلیسی به منظور تأمین رفاه برای شهروندان خود علیه ملل مستعمرات، از ذهن روشنفکر مشروطه طلبی چون طالب اُف، پاک گردد و تبلیغات امپریالیستی دولت به اصطلاح مشروطه خواه انگلیس هر گاه با سیاست خارجی استعماری آن قیاس می گردید چنین ستایش مبالغه آمیزی از مشروطه انگلیس نمی کرد که قوانین مشروطه دیگر کشورها را تنها رنگ و بوی گل و طراوت مشروطه انگلستان فرض کند. به قول کسروی، تعجب برانگیزتر اینکه به رغم آن همه نوشته های سودمند و روشنگرانه اش در پشتیبانی از رژیم مشروطه در ایران، پس از انتخاب از سوی مردم تبریز به نمایندگی در مجلس، به این انتخاب پاسخ نداد و به مجلس نیامد(۱) بلکه متعاقباً واسطه ای شد برای تطهیر علی اصغر خان اتابک برای به دست گرفتن صدارت اعظمی محمدعلی شاه مستبد.

بررسی اندیشه های این دو گروه نشان می دهد که اولاً ملکم خان و مستشارالدوله ضمن تبیین مبانی نظری دولت مشروطه به خاطر مقتضیات و شرایط زمان و مکان، اصول مشروطه و دمکراسی غربی را با عناصری از مبانی اسلام درآمیختند که همین وجه از نوشته های آنها موجب تفسیر نادرست علمای مذهبی طرفدار مشروطه از ماهیت مشروطیت گردید. آخوندزاده و طالب اُف تفسیر درست تر و شفاف تری از مشروطیت به دست دادند اما بین این دو در چگونگی بیان واقعیتها تفاوتی مشاهده می گردد که شاید به عدم اعتقاد یکی (آخوندزاده) و اعتقاد دیگری (طالب اُف) به مذهب باشد. آخوندزاده ضدمذهب بود ولی طالب اُف به مذهب اعتقاد داشت. طالب اُف مشروطیت را تقریباً با موازین غربی تفسیر می کرد بدون آنکه صراحتاً به وجوه اختلاف آن با مبانی دینی بپردازد در حالی که آخوندزاده اصول مشروطه غربی را بالصراحه با همان مبانی معرفتی تمدن مغرب زمین تعبیر می کرد و مهم تر آنکه جسورانه به تناقضاتی اشاره می کرد که میان مبانی اسلامی و مبانی مشروطه غربی وجود داشت به گونه ای که حتی نسخ بعضی از آیات الهی تحت عنوان

ص: ۱۱۱

۱- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۵۲؛ و نیز نگاه کنید به چگونگی آمدن اتابک به ایران از همین کتاب.

پروتست در مذهب را خواستار شد. (حال این نکته بماند که آخوندزاده هم بر سفره تزارها نشست و پس از انقلاب اکتبر از خوان بلشویکها متنعم گشت و سستی اعتقادات خود را به نمایش گذارد.)

با این حال اگر ارتباطات دسته اول از نخبگان مذکور با دسته سوم، یعنی نواندیشان دینی نبود امکان تکوین دولت مشروطه در ایران آن عصر بسیار دور از ذهن بود.

نظر به نقش درخور توجهی که نواندیشان دینی در بیدارسازی افکار عمومی و آماده سازی آن برای پذیرش جنبشی فراگیر داشته اند که متعاقباً تحت عنوان مشروطه گری خود را نمایاند، بررسی اندیشه های سیاسی تنی چند از آنان مورد توجه قرار می گیرد.

ج) نواندیشان دینی

۱. سیدجمال الدین اسدآبادی

همان گونه که نوگرایان سکولار و آشتی گرایان مفاهیم غربی و اسلامی، در تحول اندیشه سیاسی ایران معاصر بویژه در شکل گیری جنبش مشروطیت صرف نظر از کم و کاستی آن ایفای نقش نمودند، بررسی نقش نوگرایان دینی نیز از اهمیت بسزایی برخوردار است که همچون واسطه ای، اندیشه های لیبرال را به توده ها منتقل کردند، و در این تحول سهیم شدند. در رأس آنان و سرسلسله جنبان این جریان نام سیدجمال الدین اسدآبادی به چشم می خورد. آوازه نام وی تا بدانجا بلند است که او را مجدِّد و اصلاح گر بزرگ اسلامی برشمرده اند. او بود که جریان اصلاح گرایی متأثر از غرب را که در مدرنیزم و اشکال مختلف آن جلوه گر شده بود، در جوامع خواب آلود اسلامی از منظر دین مطرح کرد و در واقع آن را در حد امکان اسلامی نمود.

هر چند سیدجمال الدین کمتر پیرامون اصول مشروطه غربی سخن گفته است اما بیشترین تأثیر را در میان مسلمین و در بیداری اسلامی از طریق مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی داشته است و از این رهگذر به قول ناظم الاسلام کرمانی، می توان سیدجمال را جزو پیشروان مشروطه خواهی و حتی جمهوری خواهی در ایران قلمداد کرد.(۱) البته این سخن بدان معنا نیست که سید در زمره اندیشه ورانی بوده است که به طور خاص مشروطه گری یا جمهوری خواهی را تبلیغ و ترویج کرده اند؛ چرا که او در ابتدا چنین حکومتی را ضروری نمی دانست زیرا مردم خاورزمین از جمله ایران سالیان دراز زیر یوغ استبداد بوده بر اذهان آنان خرافات حاکم است و از آگاهی و بصیرت لازم برای پاس داشت چنین حکومتی برخوردار نیستند و قبل از انتشار چنین اندیشه ای در جامعه، حکومتی «نیکخواه روشنگر» را مناسب حال مردم خاور از جمله ایران می دانست که مقدمه ای بود بر ترویج حکومت مشروطه و یا حکومت جمهوری در این قبیل کشورها. اما علی رغم همه اینها آنچه که «درباره سید اهمیت دارد تأثیر اندیشه های او

ص: ۱۱۲

۱- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، ص ۶۴؛ امین الدوله، میرزا علی، خاطرات سیاسی، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ ۱۳۴۱ش، صص ۱۳۰ ۱۲۹؛ کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۸ش، ص ۷۱. (اینان سید را از جمله پیشگامان مبارزه با خودکامگی پادشاهی در ایران می دانند)؛ عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر، چ چهارم، ۱۳۷۰ش، ص ۷۹.

بر جنبشهای سیاسی کشورهای اسلامی در قرن گذشته و حاضر است که در آن به هیچ روی تردید نمی توان کرد. نهضت ضداستعماری و حس وطن دوستی در مصر قرن سیزدهم به رهبری او و مریدانش گسترش یافت، و در قرن بیستم نیز سعد زغلول، مؤسس حزب وفد که زمانی ابتکار مبارزات ضداستعماری مردم مصر را برعهده داشت از شاگردان او بود. از آن مهم تر نویسندگان امروز عرب، از هر حزب و دسته، او را یکی از پایه گذاران اصلی جنبش عرب در راه یگانگی و استقلال می شمارند. در ترکیه ظهور فکر مشروطه خواهی و ترقی خواهی، خاصه در مبانی آموزش و تربیت با ذکر مکرر نام او همراه است.»(۱) و بنا به گفته ای: «در میان همه اندیشه گران مشرق، هیچ کس را جز سیدجمال الدین اسدآبادی نمی شناسیم که نفوذ کلامش از جبل الطارق تا جاوه گسترده باشد.»(۲) و باز در همان جا می خوانیم: «در برانگیختن روح اعتراض [در مشروطه] سیدجمال الدین اسدآبادی هم سهمی داشت. سید با شخصیت چند جانبه اش در تاریخ فکر و سیاست کشورهای اسلامی و جامعه مسلمان هند به درجات مختلف تأثیر گذارده است. او مروج اخذ دانش و علم جدید بود، داعی اصلاح دین بود [شخصیتی](۳) مغناطیسی داشت. شاگردانش در مصر و هند او را می پرستیدند. در هند وی را آزاداندیشی از نوع آزاداندیشان فرانسوی و سوسیالیست و مبلغ آیین «آزادی، برادری، مساوات» می شناختند. [هنگامی که] به دعوت شاه و صدراعظم به ایران آمد [۱۳۰۷ه] در انتقاد روش حکمرانی و پریشانی احوال مردم بی پرده سخن راند. او خواستار اصلاح، آزادی، قانون و عدالت بود. سید که در سخنوری سحر می کرد، بیانی آتش وش داشت. کلامش در دل مردمی خاصه از طبقه تاجر و کاسب و طلبه مؤثر افتاد. گروهی مرید شوریده دل یافت. سرانجام او را از ایران راندند و بر وی ستم روا داشتند.»(۴) سید پس از این ماجرا به نقش تاریخی و حساس خود در جریان قیام تحریم تنباکو پرداخت که خود مقدمه ای بر انقلاب مشروطیت بود و با نگارش نامه ای به میرزای شیرازی آن مجتهد نامی را برانگیخت.

وی معاصر اندیشه گرانی همچون آخوندزاده، مشیرالدوله، مستشارالدوله، ملکم خان،

ص: ۱۱۳

۱- . عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۷۹.

۲- . آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا آقا خان کرمانی، تهران، پیام، ۱۳۳۵ش، ص ۲.

۳- . نهرو در کتاب نگاهی به تاریخ جهان نو، ج دوم، ص ۱۱۳۳؛ تقی زاده در روزنامه کاوه ۱۹۲۱م/۱۳۳۹ق، چ برلن؛ محمدرضا حکیمی و مرتضی مطهری به ترتیب در کتب دکتر علی شریعتی و علامه اقبال، چاپ حسینیه ارشاد و نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، قم، نشر عصر، از شخصیت سید تجلیل بسیاری کرده اند. تقی زاده در مقاله خود در همان روزنامه او را در ردیف مارتین لوتر و کارل مارکس آورده است. صرف نظر از این تجلیلها از شخصیت سید، تأثیرگذاری او در حوزه شریعت و آشتی دادن مفاهیم آن با مسائل روز درخور اهمیت است.

۴- . آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، روشنگران، ۱۳۷۰ش، صص ۳۳ ۳۲؛ امین الدوله، خاطرات سیاسی، صص ۲۴۴ و ۱۲۱ و ۱۲۰.

میرزا آقاخــان کرمـانی و طـالب اُف بـود. و برخی از ایشـان همچون ملکـم خـان و میرزا آقاخـان کرمـانی بـه نقـل از اسـتاد محیط طباطبایی(۱) بـا وی ارتبـاط و همکـاری موقت داشـتند بویژه آن دسـته از نوگرایـانی که در جنبش پـان اسـلام، سـید را همراهی می کردند از او بهره وافی بردند. علاوه بر این روشـنگران، آزادیخواهان پیشرو در جنبش مشروطه، همچون ملك المتكلمين، طباطبایی، نجم آبادی و دولت آبادی باوی در ارتباط بونـد و از رهگـذر جنبش اتحاد اسـلام، سـید را در تحقق اهـدافش یاری می کردند.(۲) سیـد برای یافتن رمز و راز پیش رفت و ترقی تنها به فراگیری دروس مرسوم حوزه بسـنده نمی کرد. برای سـید آموزش زبان فرانسه، علم طب، ریاضیـات و ... به منظور بـاز نمودن دربهای تمـدن مغرب زمین و یافتن رمز و راز پیش رفت غربیان و علل عقب مانـدگی جوامع اسـلامی، بوده است. سـید علاوه بر آنکه همت خود را مصـروف مبارزات علیه استعمارگران خارجی از جمله دولت انگلیس در کشورهـای اسـلامی نمود، مبارزه با اسـتبداد داخلی را نیز مـدنظر داشت. با جهان پیماییهای خود دریافت که عامل عقب افتادگی جوامع اسـلامی استبداد داخلی از یك سو و استعمار خارجی از سوی دیگر است و برای ایجاد صف واحد در مبارزه، اتحاد اسلام را تبلیغ کرد و برای آنکه جوامع اسـلامی بتواننـد متحد و یکپارچه عمل کنند به زدودن خرافات و پیرایه هایی سـفارش کرد که بر دین بسـته شده بود، تا اتحاد اسلام را تحقق بخشد. بنابراین سید علاوه بر مبارزه در جبهه استبداد داخلی و استعمار خارجی، برای زدودن خرافات و پیرایه های دین به ناچار در جبهه ای دیگر، یعنی جبهه مقابله با علمای متعصب و کج اندیش وارد شد. سید برای مقابله با متحجرین حوزه هـای علمیه، خصوصـاً در میـان اهل سـنت، اولین گامها را برای تغییر سازمانهای فرهنگی و آموزشـی برداشت. برای این منظـور و هنگـامی که در اسـتانبول بـود به عضـویت انجمن دانش و شـورای عـالی آمـوزش یعنی بالاـترین هیئت مـأمور تجـدید سازمان فرهنگی عثمانی منصوب شد. کهنه اندیشانی که در جامعه روحانیت وجود داشـتند نه تنها با سـید و ایجاد دارالفنون، بلکه با کوششـهایی که برای اشـاعه آموزش عـالی به شـیوه نو انجـام می گرفت مخالف بودنـد و علاوه بر نگرانی از تأثیر آنها بر معتقـدات دینی مردم، به حق بیم داشـتند که بـا این اقـدامات، انحصـار تعلیم را از دست بدهنـد. در این میـان خطـابه سـید بهانه ای مغتنم برای برانگیختن احساسات مذهبی بر ضد نظام تازه آموزشی برای ایشان فراهم کرد. اندکی پس از این واقعه تحسین افندی از ریاست

ص: ۱۱۴

۱- . محیط طباطبایی، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، ص ۷۹.

۲- . ر.ك: ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، صص ۶۷ و صص ۶۸ و ۶۴ و ۴۹؛ تاریخ انقلاب مشروطیت ایران؛ مبارزات سید جمال الدین اسدآبادی، مقدمه هادی خسروشاهی، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰ش، ص ۳۵.

دارالفنون برکنار و سید از استانبول اخراج شد و دارالفنون را نیز پس از یک سال بستند.(۱) سید پس از اخراج از استانبول از پای ننشست و راهی قاهره شد و در آنجا شرایط را مساعدتر دید و تلاشهای خود را برای تربیت روشنفکران مصری و سوری، اعم از مسلمان، مسیحی و یهودی به کار گرفت و در این راه توفیق شایان توجهی به دست آورد؛ به قولی «سید پس از ورود به قاهره در محرم ۱۲۸۷/۱۸۷۱م» پرثمرترین دوره زندگی خود را همراه با تربیت شاگردان برجسته ای چون شیخ محمد عبده، سعد زغلول، یعقوب صنوع یهودی و لوئی صابونچی و ادیب اسحق و شبلی شمیل مسیحی و ... آغاز کرد و نتیجه تربیت چنین مریدانی آن بود که از یک سو روزنامه نگاری در مصر رونق یافت و از سوی دیگر مردم مصر را علیه دخالتهای دولتهای استعمارگر انگلیس و فرانسه برانگیخت.(۲) به این ترتیب حرکت میهن پرستان مصری تأثیر خود را در بیداری دیگر ملل آسیای گذارد. جبهه ای که سید گشود و راهی که در مبارزات ملل اسلامی ترسیم کرد تنها در زمینه مسائل سیاسی نبود که دیگر زمینه ها و از جمله زمینه فرهنگی و معرفی اسلام به عنوان دین اجتماعی و تأمین کننده سعادت و خوشبختی هر دو جهان را شامل می شد.

دفاع از اسلام در برابر مکاتب و اندیشه های مادیگرایانه دیگر، لزوم ترویج اندیشه اصلاح طلبی از منظر دین و مجهز شدن مسلمین به علوم و فنون جدید، بازگشت به اسلام نخستین یعنی اسلام بدون خرافه و پیرایه هایی که بر او بسته اند همه و همه گوشه هایی از مبارزات فکری و فرهنگی سیدجمال است.

از جمله مباحث مهم در زندگی سیدجمال الدین اسدآبادی، عضویت او در سازمان فراماسونگری است که در آن زمان محفل و معبد آزاداندیشان به شمار می رفت و ماهیت آن همانند امروز تا حدودی روشن نشده بود. بنابراین «تکاپوهای فراماسونگری بویژه برای اندیشه گران نوخواه ایرانی [و غیر ایرانی] شایان نگرش جلوه می کرده زیرا، شعار «آزادی، برابری و برادری» را یدک می کشید.»

شاید از همین روست که در چهره های برجسته نوگرایی مانند سید جمال الدین اسدآبادی مشهور به افغانی و یوسف خان مستشارالدوله تبریزی میان فراماسونرها دیده می شوند و از سوی اندیشه گر نوگرای دیگری مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده، گرایشهای فراماسونگری به چشم می خورد تا جایی که آخوندزاده فراموشخانه ها را وسیله ای برای «اتفاق» و دوری از «عبودیت» به شمار آورده، می نویسد:

ص: ۱۱۵

۱- . عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، با دخل و تصرف، ص ۸۲.

۲- . همان، با تلخیص، صص ۸۳ ۸۲.

ای اهـل ایران! اگر تـو از نشـئه آزادیت و حقـوق انسـانیت خـبردار بـودی، به این گـونه عبـودیت و به این گونه رذالت متحمـل نمی گشتی، طالب عمل شده، فراموشخانه ها گشادی، مجمعها بنا می نمودی، وسایل اتفاق را دریافت می کردی.

بـا غلبه چنین جو و تعریفی از فرامـاسونگری که حتی آن را واجـد ریشه شـرقی دانسـتن و فرض دانسـتن بر ایرانیـان که به این سـنت باستانی زندگی دوباره بخشند(۱)، چندان غیرمنتظره نیست که روشـنگران ایرانی و اسـلامی از جمله سـیدجمال به این جرگه پیوسته آنجا را محفلی برای مبـارزه بـا اسـتعمار بپندارنـد امـا به محض آنکه دریافت «لوح کوکب الشـرق» در مصـر مکانی نیست که برای مقـابله بـا فزونخواهی اسـتعمارگرایانه دولت انگلیس و دیگر قـدرتهای اسـتعماری بتوان از آن بهره جست، از این لژ بیرون آمـد و یا آنکه او را اخراج کردند. خود وی در زمینه پیوستن و گسستن از فراماسونگری چنین می گوید:

نخستین چیزی که مرا تشویق کرد که در پناه آزادیخواهان شرکت کنم همان عنوان بزرگ آزادی، مساوات، برادری بود که مقصود منفعت عـالم انسـانی است که در پشت سـر آن برای نـابود کردن سـتمکاران کوشـش می نماینـد تـا بنیاد عـدالت حقیقی را اسـتوار سازنـد... این تعریف فرامـاسون مرا راضـی سـاخت تـا در جرگه فراموشـخانه داخل شوم. لکن با کمال تأثر می بینم که تکبر و غرور ریـاست دوسـتی و هـوا و هـوس و «مطیـع کردن شـرق از برای اروپـا» کارهـایی است کـه اسـاس فرامـاسون بر روی آن قرار گرفته است...(۲)

رشـید رضا نیز به نقل از شـیخ محمد عبده علت بیرون آمدن سـید جمال الدین از سازمان فراماسونگری در مصر را هنگامی می داند که «اسـتاد بزرگ فراماسونگری انگلیس یعنی شاه زاده ویلز از مصر دیدن کرد، لژهای فراماسونگری و فراماسونان مصر مقدم وی را بسیار گرامی داشـتند و یکی از فراماسونان او را ولیعهـد خطاب کرد. سید جمال الـدین بر این کار اعتراض کرده، گفت که کسـی اجـازه نـدارد هیـچ عضو فرامـاسونگری را این گونه خطاب کنـد، حتی اگر ولیعهـد بریتانیا باشـد.» سـرانجام این اعتراض سـید منشأ مناقشـاتی شـد که به همراه گروهی از خواص از جمله مریـدش عبـده از جرگه فراماسونان خارج شـد. حمیـد عنایت نیز پس از ذکر علل پیوستن و گسستن سید به جرگه فراماسون چنین معتقد است:

ص: ۱۱۶

۱- . حائری، عبدالهادی، تاریخ جنبشـها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسـلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ش، با دخل و تصرف، صص ۸۳ ۸۲.

۲- . محزونی، محمـدپاشا، خاطرات سـیدجمال الـدین اسدآبادی معروف به افغانی، ج ۱، ترجمه مرتضـی مدرسی چهاردهی، تبریز، بنگاه دین و دانش، ۱۳۲۸ش، صص ۳۸ ۳۷.

با توجه به این نکته و نیز نتیجه کلی کوششهای سید در مصر و دیگر کشورهای اسلامی، یعنی بیداری مسلمانان و همت گماردن آنان به پیکار با استعمار، نارواست که عضویت او را در جمعیت فراماسون، دلیل همکاری پنهان او با استعمار انگلستان بدانیم یا در صمیمیت سیاسی او تردید کنیم.(۱)

گذشته از این نمی توان نقش سازمانهای فراماسونری و شخصیتهای مطرح در این جرگه را در انقلاب مشروطیت نادیده گرفت. از جمله سازمانهای شبه ماسونی در ایران جامع آدمیت بود که «اندیشه های ملکم را تبلیغ می کرد. سرپرست این انجمن پنهانی عباسقلی خان آدمیت بود و اعضای آن را بسیاری از سرشناسان ایران تشکیل می دادند... جامع آدمیت در انقلاب مشروطیت ایران سخت درگیر شد و در پیش برد آرمانهای انقلاب کوشید... و سرانجام جامع آدمیت از سوی محمدعلی شاه بسته شد. از دیگر انجمنهای شبه ماسونی که در پیش برد اهداف انقلاب مشروطیت تلاش نمود «انجمن اخوت» بود که اعضای آن از مریدان صفی علیشاه، صوفی نعمت اللهی بودند. این انجمن، تکاپوهای آشکار خود را از سال ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م به سرپرستی ظهیرالدوله، داماد ناصرالدین شاه، آغاز کرد و به انقلاب مشروطه یاری رساند ولی محمدعلی شاه، ساختمان انجمن را ویران و وابستگان بدان را نیز تار و مار ساخت. با این همه تا دیری باز زندگی خویش را پی گرفت.»(۲) دیگر سازمان مرتبط با سازمان فراماسونگری جهانی که از سوی «خاور بزرگ فرانسه» بنیاد یافت، لژ بیداری ایران بوده است. «بسیاری از کسانی که بدان لژ وابسته بودند از چهره های سرشناس و پرتکاپوی انقلاب مشروطیت ایران به شمار می آمدند. یکی از آنان حاج علیقلی خان سردار اسعد بختیاری بود که حتی به عنوان فرمانده و رهبر مشروطه گران اصفهان به سال۱۹/۹/۱۳۲۷ق تهران را گشود... کارگردانان و چهره هایی مانند سردار اسعد بختیاری در انقلاب مشروطیت نقشی به جز به بیراهه کشاندن انقلاب نداشتند...»(۳)

تأثیرگذاری سید در جوامع اسلامی تنها در بعد سیاسی نبود بلکه او در زمینه های دیگر نیز دارای ایده و نظریات روشنگرایانه ای بود. از جمله فایده و لزوم دین برای جامعه بشری، وحدت بین المذاهب و بین الادیان، خرافه زدایی، اجتهاد مستمر و فقه پویا و ... علی رغم این اندیشه های درخشان و تابناکی که سید برای جامعه بشری بویژه جوامع اسلامی در به روز کردن اندیشه دینی داشت، در تاکتیک به کار گرفته شده دچار خبط شد. شریعتی می گوید: «سید جمال الدین این همه قدرت انقلابی، این همه نیروی تلاش

ص: ۱۱۷

۱- . عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۸۴؛ بخش سوم همان کتاب از ص ۷۷ به بعد، توضیحات لازم در خصوص شخصیت سیدجمال الدین خصوصاً عضویت وی در سازمان فراماسونگری آورده شده است.

۲- . حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای...، ص ۵۰.

۳- . همان، صص ۵۲ ۵۱.

و حرکت و بویژه آن درخشش خیره کننده نبوغ فکری و سیاسی اش را در رفت و آمد میان دربارها و بازی میان رجال و بازیگران کثیف سیاست به هدر داد و بارورترین سالهای پرتلاش را در آوارگی و دوندگی میان روسیه و ایران و ترکیه [عثمانی] و لندن تباه کرد. و در نتیجه قربانی خیانتها، بی شرمیها و توطئه سازیهای رجال منحط خیانتکار یا مأمور عصر خویش شد.»(۱) و جالب اینکه سید در نامه ای به یکی از دوستان خود، بر این نکته اذعان داشته، متوجه کاستیهای خویش شده است. در بخشی از این نامه چنین آمده است: «دوست عزیز... در موقعی این نامه را به دوست عزیز خود می نویسم که در محبس محبوس و از ملاقات دوستان خود محرومم... حبسم برای آزادی نوع، کشته می شوم برای زندگی قوم، ولی افسوس می خورم از اینکه کشته های خود ندرویدم... ای کاش من تمام تخم افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم، چه خوش بود تخمهای بارور و مفید خود را در زمین شوره زار سلطنت، فاسد نمی نمودم، آنچه در آن مزرعه [ملت] کاشتم به ثمر رسید و هر چه در این کویر [سلطنت] غرس نمودم فاسد گردید.» آن گاه در ادامه نامه به هجوم تجدد به شرق اشاره کرده سفارش می کند برای قدم گذاردن در راه ترقی و پیش رفت «در خرابی اساس حکومت مطلقه بکوشید نه با قلع و قمع اشخاص.» و به ایرانیان تأکید می کند که در نابودی آداب و رسوم و عاداتی که «میانه سعادت و ایرانی سد سدید گردیده کوشش نمایید نه در نیستی صاحبان عادات» و در پایان سفارش می کند: «سعی کنید موانعی را که میانه الفت شما و سایر ملل واقع شده رفع نمایید و گول عوام فریبان را نخورید.»(۲) علاوه بر ایراد سید بر عملکرد خویش نکته قابل توجه در این نامه، لزوم مبارزه بر اساس استبداد است نه مبارزه با مستبد که در سیر تاریخ مبارزاتی مسلمین، بویژه ایرانیان مبارزه با مستبد جای مبارزه با استبداد را به خود اختصاص داده بود. بنابراین تأکید و سفارش سیدجمال الدین بر رفع این بیماری مزمن در تاریخ مبارزاتی ملل مسلمان از جمله ملت ایران است که هر گاه در صدد مقابله با ظلم برمی آمده بیشتر حاکم ظالم را نشانه می رفته تا اساس ظلم و به قولی «سقوط یک دولت استبدادی [در ایران] سبب تغییر نظام استبدادی نمی شد. چون نه بدیلی

ص: ۱۱۸

۱- . الگار، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، صص ۱۱۶ ۱۱۵.

۲- . خسروشاهی، سیدهادی، نامه ها و اسناد سیاسی سیدجمال الدین اسدآبادی، قم، دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۵۴ش، با کمی دخل و تصرف، ص ۲۲۳.

برای این نظام متصور بود، نه ضابطه و مکانیسم مستقری برای انتقال قدرت وجود داشت.»(۱) البته این روند تا انقلاب مشروطه ادامه داشت اما مشروطه برای امر جای گزینی نظام استبداد، نه حاکم مستبد چون سابق، دارای بدیلی است که در جای خود می تواند مورد بررسی قرار گیرد.

۲. آقا شیخ هادی نجم آبادی

آقا شیخ هادی نجم آبادی (۱۹۰۲ ۱۸۳۴م/۱۳۲۰ ۱۲۵۰ق)، عالمی وارسته، آزادیخواه و عقلگرا بود. وی تحصیلات خود را در حوزه نجف طی نمود و در ۱۲۸۰ق به تهران آمد. «از حاجی میرزا حسن رشدیه که [آموزش به شیوه نوین را ترویج می کرد] حمایت کرد. امثال ناظم الاسلام [کرمانی] در تهران از حوزه درس او بهره برده اند و از مرتبطین با سیدجمال بود.»(۲) او را در زمره نوگرایان مذهبی و علاقه مند به تحولات اجتماعی در ایران برشمرده اند. رفتار شایسته او نسبت به طبقات فرودست و حمایت از آنان، مبین روحیه ضداستبدادگری او نسبت به نظام استبدادی حاکم بر ایران بود. «او به کسانی که به دیدنش می آمدند سفارش می کرد که بشردوست، فروتن و مخالف تکبر و استبداد باشند. بیشتر ایرانیان آزادیخواه و روشنگری که در راه آزادی سیاسی فعالیت می کردند از آشنایان شیخ هادی بودند که گاهگاهی به خانه او می رفتند و تحت تأثیر سخنان سودمند و آزادگرایانه او قرار می گرفتند. او با «جامع آدمیت» ملکم خان پیوند داشت.»(۳) بنا به گفته دولت آبادی، پس از پایه گذاری انجمن «پان اسلام» توسط سیدجمال در استانبول و تشکیل انجمنی تحت همین عنوان در تهران توسط دوستان و یاران سیدجمال، شیخ هادی نجم آبادی در زمره ایشان و از اعضای فعال به شمار می رفت.(۴)

عمده آفات اجتماعی از منظر شیخ هادی بر اساس آنچه که در تحریرالعقلاء آورده است، حاکمیت اوهام و خرافات و دوری از تعقل و تفکر و تقلید کورکورانه از آباء و اجداد است؛ همچنان که خاطرنشان می سازد: «اگر به کسی بگویی چرا مجاهده (و کوشش در راه معرفت) دین نمی کنی و از تقلید (کورکورانه) آباء و (اجداد خود) بیرون نمی آیی... می گوید: من یقین حاصل نموده ام و مذمت قرآن(۵) در حق کسانی بود که یقین تحصیل ننموده (و از آن) پیروی می نمودند. ای بیچاره آنها هم مثل تو یقین داشتند. لیکن منشأ نقل (آنها) اوهام ایشان بود که از آباء(شان) رسیده بود، پس به عقلت رجوع کن.»(۶) شیخ هادی عامل

۱- . کاتوزیان، محمدعلی (همایون)، «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، س ۱۲، شم ۱۳۰ ۱۲۹، ص ۶.

۲- . فراستخواه، مسعود، سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ سوم، ۱۳۷۴ش، ص ۳۴۹.

۳- . حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش، ص ۹۱.

۴- . دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۶ش، صص ۱۲۴ ۱۲۳.

۵- . قرآن کریم، سوره زخرف، آیات ۲۰ تا ۲۵.

۶- . نجم آبادی، شیخ هادی، تحریرالعقلاء (مجموعه تحریرات باقیه از مجدد علوم ربوبیه و رسوم اسلامیه)، به کوشش مرتضی نجم آبادی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۸؛ لولویی، کیوان و حمید علامه، «درآمدی بر خاستگاههای فکری مشروطیت با تکیه بر افکار و اندیشه های سیاسی اجتماعی حاج شیخ هادی نجم آبادی...»، نهضت مشروطیت ایران (مجموعه مقالات)، ج ۱،

تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸ش، ص ۲۳۶.

حاکمیت اوهام و خرافات بر اذهان و افکار مردم را وعاظ و مبلغان اجتماع می دانـد که اجازه سئوال کردن و اندیشیدن را به مردم نمی دهند و این ایراد را در وهله نخست در صنف خود جستجو می کند که اگر بر فرض، فردی برای روشن شدن مسئله ای که نسبت به آن اطلاع و آگاهی لازم ندارد ایراد و اشکال را مطرح سازد با وی برخوردی می شود که هم سئوال کننده و هم دیگران جرئت کنکاش و محاجه نداشته باشند، به گونه ای که اگر «مخاطبی (که پای صحبت واعظی نشسته) بگوید که جناب واعظ این فرق (مختلفه را که رد و طرد می کنید) من (مخاطب)، خود که نمی فهمم و اگر به فرمایش شما(ی واعظ) قبول کنم، تقلید می شود (و تقلید در اصل دین که جایز نیست)، یا خواهد گفت تو مریضی برو چاره مرضت کن، یا می گوید در نطفه ات شبهه است، یا می گوید این ملعون (سئوال کننده) را از مجلس بیرون کنید، قابل هدایت نیست، بعد از این افتضاح دیگر کسی جرئت معارضه می نماید؟»(۱) این نوع برخورد شیخ هادی با هم صنفان خویش موجب نسبتهای ناروایی چون بابی گری به وی گردید حتی سیدصادق طباطبایی، عالم معروف تهران، او را تکفیر کرد.(۲) چنین به نظر می رسد که در پاسخ به تکفیر خویش به سیدصادق چنین نوشته است: «اگر کسی حرف حقی زند و خواهد از خواب غفلت بیدارت کند و متنبهت سازد چون مخالف هوای وهمت باشد تکفیرش می کنی و در صدد ایذاء و قتلش برمی آیی و حکم به نفی بلدش می نمایی.»(۳) برای همین است که به گفته وی: «حال ما ایرانیان بدتر از یهود شده است(۴) و در نزد دول و اهل ملل کمال ذلت را داریم. هیچ اعتباری باقی نمانده و نیست مگر از عصیان و اعتداء ما و اعراض از آیات الله و تفسیر (به رأی) نمودن کلمات الهیه(۵) (بنابراین) در پیش اهل ملل اسم ملت تو، به خواری و وهن برده می شود، در نزد دول، دولت نمی شمرند، هر دولت آن چه بگویند و تحکم نمایند مطیع هستی...»(۶)

به طور کلی شیخ هادی به اصالت همه ادیان الهی (تحریرالعقلاء، ص ۱۲۷)، مقابله با تحریفات و لزوم اصلاح در دین با توجه به مقتضیات زمان (همان، ص ۸)، هماهنگی

ص: ۱۲۰

۱- . نجم آبادی، تحریرالعقلاء، ص ۲۱.

۲- .Browne, E. G. The Persian Revolution of ۱۹۰۵-۱۹۰۹, Cambridge, ۱۹۱۰, p. ۱۰۶.

۳- . نجم آبادی، شیخ هادی، تحریرالعقلاء، با مقدمه میرزا ابوالحسن خان فروغی، تهران، ۱۳۱۲، ص ۱۳۰؛ ترجمه فارسی، ص ۳۸۷.

۴- . قرآن کریم، سوره بقره، آیات ۶۱ و ۶۳ و ۶۴ و ۷۴.

۵- . نجم آبادی، تحریرالعقلاء،ص ۱۲۹.

۶- . همان، ص ۱۲۲.

و توافق عقل و شرع (ص ۱۸۶)، عقلانیت دین و در محدوده عقل قرار داشتن دین و مبارزه با جزمیت و عقلانی احادیث و روایات دینی (ص ۱۸۸)، انتقاد از وضع نابسامان و موجود مسلمین (صص ۱۲۲ ۱۲۱)، انتقاد از وضعیت جامعه روحانیت، خصوصاً برخی مجتهدین (ص ۸۸) و ... اعتقاد داشت.

همچنان که از عنوانهای فوق برمی آید شیخ هادی اندیشه هایی بسیار متفاوت با اندیشه های دیگر روحانیان و مجتهدان رسمی داشته است؛ بنابراین با چنین تفکری بی تردید یکی از متقدمان و نمایندگان برجسته نوگرایی و آزاداندیشی در کشور است که افکارش بویژه در زمینه مبارزه با استبداد قاجاری بر بسیاری از روشنگران مبارز تأثیرگذار بوده است که بعداً در انقلاب مشروطیت ایفای نقش کردند و عملاً بسیاری از رهبران مشروطیت شاگرد مکتب اویند. علی الخصوص اینکه شیخ هادی از درون حوزه دین لزوم تجدد و نوآوری و مقابله با انحرافات اجتماعی را یادآور شده که علت العلل آنها نهادینه شدن روح استبداد و حاکمیت نظام استبداد در جامعه بود. بدین ترتیب نه تنها مشوق آزاداندیشان و نخبگان فکری گردید که با این اندیشه ها، توده ها را به تکاپو واداشت و مشروعیت فعالیتهای اجتماعی و سیاسی را اعلام کرد.

۳. سیدمحمد طباطبایی

سیدمحمد طباطبایی شخصیت برجسته و متفکر روحانی نهضت مشروطیت است که غالباً نام او در کنار دیگر هم رزم خستگی ناپذیر و شجاع وی یعنی سید عبدالله بهبهانی آورده می شود. اگر از میان علمای جنبش، بهبهانی بازوی انقلاب مشروطیت نامیده شود، طباطبایی نیز مغز متفکر مشروطه خواهی است که به گفته ناظم الاسلام کرمانی «مردی بود دانشمند و رهبری با انصاف، سیاسی می داند، خطوط خارجه را می خواند، به حقوق ملل عارف، به قوانین ممالك و دول واقف، ملت دوست، معارف خواه، وطن شناس، به مواقف و مقتضیات عصر آگاه...»(۱) این مجتهد عالی قدر، بی تردید تحت تأثیر اندیشه های سیدجمال الدین و شیخ هادی نجم آبادی قرار داشت که به گفته کرمانی، نزد شیخ هادی اخلاق خوانده بود. برخورد صادقانه و اخلاق کریمانه اش، متأثر از شیخ هادی نجم آبادی بود. در تحول اندیشه سیاسی طباطبایی، علاوه بر آشنایی او با شخصیتهایی مانند شیخ هادی و سیدجمال الدین و تسلط بر زبان خارجه، عوامل دیگری نیز دخیل بوده است. سفرهای وی به کشور روسیه و ولایات امپراتوری عثمانی و مرکز آن،

ص: ۱۲۱

۱- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران، امیرکبیر، چ چهارم، ۱۳۷۱ش، چ دوم، صص ۱۶۴ ۱۶۳.

ارتباط با سازمان فراماسونری و انجمنهای آزادیخواهی، سبب آگاهی وی به اصول نوگرایی و مفاهیم نوین سیاسی مغرب زمین گردید. هر چند در بدو ورود به ایران با اشتهار به اینکه از جانب میرزای شیرازی به ایران اعزام شده، با عدم استقبال از جانب دولت ناصری مواجه شد اما مردم از او به گرمی استقبال کردند.(۱) اشتهار نمایندگی از سوی میرزای شیرازی کافی بود تا مردم تحت فشار دولتمردان، او را به عنوان ملجأ و مأمن خویش بشناسند. طباطبایی در خاطرات خود در این خصوص می نویسد: «سنه ۱۳۱۲ (۱۸۹۴م) از سامراء وارد طهران شدم. ناصرالدین شاه گمان کرده بود که غفران مآب میرزای شیرازی اعلی الله مقامه مرا برای بر هم زدن وضع به طهران فرستاده اند. خبر ورود من به کرمانشاه که رسید ناصرالدین شاه خبر شد. به رجال دولت گفت به فلانی هر چه ممکن است بدهید برگردد. اعتنا نکرده رو به تهران کردم. به حضرت عبدالعظیم(ع) که وارد شدم نایب السلطنه به شاه گفت فلان کس وارد طهران می شود، تشریفاتی از جانب دولت لازم است. جواب داد هیچ لازم نیست. وارد طهران شدم از جانب دولت تشریفاتی نبود ولی مردم زیاد احترام کردند.»(۲) ناظم الاسلام این ماجرا را به عکس تعریف کرده است. او معتقد است که ناصرالدین شاه برای از میدان به در کردن میرزا حسن آشتیانی، روحانی متنفذ تهران، طرحی ریخت که طباطبایی از سامره به تهران بیاید و او را رقیب آشتیانی قرار دهد(۳) چرا که به قول حامد الگار «رهبری میرزا حسن آشتیانی در تهران در قضیه تحریم تنباکو، ناصرالدین شاه را ناگزیر کرد که در برابر خواسته های علما تسلیم شود.»(۴) لذا انتقام از میرزا حسن از طریق دعوت طباطبایی چندان غیرمنطقی به نظر نمی رسد. به هر روی، چه طباطبایی با انگیزه شخصی به ایران آمده باشد و چه به اشاره میرزای شیرازی و چه با طرح حکومت ناصری، عملکرد طباطبایی به خصوص پس از اتحاد با بهبهانی، نشان داد که در زمره علمایی است که در پی حل مشکلات فزاینده جامعه است و تا به آخر نیز بر سر این مقصد و مقصود ایستادگی کرد.

درباره دخالت آگاهانه و یا ناآگاهانه طباطبایی در مشروطیت، نظرگاههای متفاوتی ارائه شده است. عده ای از محققان چون آدمیت بر این عقیده اند که دخالت او همچون

ص: ۱۲۲

۱- . ر.ک: ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران،ج ۲، تهران، علمی، چ چهارم، ۱۳۷۳ش، ص ۲۴۶؛ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، صص ۵۰ ۴۸.

۲- . حائری، تاریخ جنبشها و...، ص ۱۰۲، به نقل از اسلام کاظمیه؛ یادداشتهای سیدمحمد طباطبایی، کتاب ۱۴، ۱۳۵۰ش، ص ۴۷۴.

۳- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، چ چهارم،، ص ۴۸.

۴- . الگار، حامد، دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار)، تهران، توس، ۱۳۵۶ش، ص ۳۰.

سایر علما در مشروطه، دخالتی آگاهانه نبود(۱) و برخی دیگر بر این باورنـد اگر بتوانیم از میان علما چند تن را نام ببریم که معنی و مفهوم نظام مشروطه را می دانستند و به اقتضای حال به لزوم آن تن دردادند بی شک در رأس آنها، طباطبایی قرار دارد.

طباطبایی در سـخنان و نامه های خود خطاب به ملت و دولت، بویژه در دوره صـدارت عین الدوله همواره از گسترش عدالت خانه و مجلس و یا انجمنی که در خـدمت مردم باشـد، دفع کرده از شاه و صدراعظم تقاضای تأسیس چنین مکانهایی می نماید. برای مثال در نـامه ای بـا شـش نسـخه از شـش طریـق تلاـش نمود مظفرالـدین شـاه را در جریـان مشـکلات کشور بگـذارد. او تقاضـای انجام اصلاحات فوری از طریق تأسیس مجلس عدالت داشت. در قسمتی از این نامه ها چنین آمده است:

حالت حالیه این مملکت اگر اصلاح نشود عن قریب این مملکت جزء ممالک خارجه خواهد شد... اعلی حضرت تمام این مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصـناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسـند شاه و گدا در آن مساوی باشند [رفع می کنـد]. فوایـد این مجلس را اعلی حضـرت همـایونی بهـتر از همه می داننـد. مجلس اگر باشـد این ظلمهـا رفع خواهـد شـد. خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد. در زوایه حضـرت عبدالعظیم(ع) سـی روز با کمال سـختی گذرانیدیم تا دسـتخط همایونی در تأسیس مجلس مقصود صـادر شـد...[تاکنون] اثری ظاهر نشـد... صـریحاً می گوینـد این کار نخواهـد شـد و تأسیس مجلس منافی سلطنت است. نمی دانند سلطنت صحیح بی زوال، با بودن مجلس است. بی مجلس سلطنت بی معنی و در معرض زوال است.(۲)

علی رغم کوشـش طباطبایی این نامه به دست مظفرالدین شاه بیمار نرسـید ولی پاسخ آن را عین الدوله به تندی و به اسم مظفرالدین شاه داد به گونه ای که «علما دانسـتند که پاسخ از خود عین الـدوله است و نامه ایشان به شاه نرسـیده...»(۳) طباطبـایی در نامه ای به عین الـدوله سـعی کرد او را قـانع سـازد. بنـابراین لزوم اصـلاحات و تأسـیس مجلس را یادآور می شود. «اصـلاح تمام (این خرابیها) منحصـر است به تأسـیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علما. عجب در این است که مرض را شـناخته و طریق علاج هم معلوم

ص: ۱۲۳

۱- . استناد آدمیت به سخن طباطبایی در مجلس ۱۴ شوال ۱۳۲۵ است که می گوید: «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم ولی آنچه شـنیده بودیم، آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشـروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشـقی حاصـل نموده، تـا ترتیب مشـروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم.» خود آدمیت علاـوه براین اسـتناد به این نتیجه نیز می رسد که «فکر آزادی و اصول مشـروطگی و نظام دمکراسـی نه از شریعت نشأت می گرفتند، نه نوآوری ملایان بودند...» ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۲۷.

۲- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، صص ۸۶ ۸۴.

۳- . همان، ص ۸۷.

و اقدام نمی فرمایید. این اصلاحات عماً قریب واقع خواهد شد. لیکن ما می خواهیم به دست پادشاه و اتابک خودمان باشد نه به دست روس و انگلیس و عثمانی... آیا مسامحه رواست و یا علاج را به تأخیر انداختن سزاوار است. به خداوند متعال و به جمیع انبیاء و اولیاء قسم، به اندکی مسامحه و تأخیر ایران می رود. من اگر جسارت کرده و بکنم معذورم زیرا که ایران وطن من است. اعتبارات من در این مملکت است. خدمت من به اسلام در این محل است. عزت من تمام بسته به این دولت است. می بینم این مملکت به دست اجانب می افتد و تمام شئونات و اختیارات من می رود. پس تا نفس دارم در نگهداری این مملکت می کوشم بلکه هنگام لزوم، جان را در راه این کار خواهم گذاشت... یا انجام مقصود یا مردن، پروا ندارم زیرا اول از جان گذشتم بعد اقدام نمودم... منتها آمالم انجام این کار است یا جان دادن در این راه...»(۱)

لفظ مجلس به جای عدالت خانه که از خواسته های اولیه آزادیخواهان متحصن در حرم حضرت عبدالعظیم(ع) بود، در نامه های طباطبایی مبین اندیشه مشروطه خواهی او و تلاش وی برای پیش بردن درخواستهای قضایی مردم و تبدیل آن به درخواستهای سیاسی آنان است.

از سخنان طباطبایی پیداست که از ابتدا مشروطه خواه بوده است اما به قول کسروی «این دو تن، طباطبایی و بهبهانی از نخست در اندیشه مشروطه و قانون و دارالشوری می بوده اند ولی بخردانه می خواسته اند کم کم پیش روند تا به خواستن آنها رسند.»(۲) اگر چه در جای دیگر کسروی می آورد که طباطبایی و دیگر علمای موافق مشروطه «معنی مشروطه را چنان که سپس دیدند و دانستند، نمی دانستند.»(۳) اما این سخن مانع از آن نمی شود تا خصوصاً طباطبایی را، بی اطلاع از مشروطه و نظام آن بدانیم.

طباطبایی نیک می دانست که حکومت مشروطه ابزاری لازم دارد که مهم ترین آن، آگاهی ملت از حقوق حقه خود می باشد. آگاه نمودن مردم به حقوق خویش از طریق علم و دانش و سوادآموزی است اما حاکمیت نظام استبدادی قاجارها مانع رشد و ترقی است. بنابراین اولین گام برای تحقق بیداری ملی چاره ای جز مبارزه با رژیم قاجار از طریق هواخواهی از نظام مشروطه نبود؛ هر چند تأسیس نظام مشروطه متناسب با وضعیت فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران نبوده باشد. به هر روی مشروطه گامی برای تحول اوضاع فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران بود. خود او در خاطراتش که به سال

ص: ۱۲۴

۱- . همان، صص ۸۲ ۸۱.

۲- . همان، ص ۴۹.

۳- . همان، ص ۲۵۹.

۱۹۱۱م/۱۳۲۹ق می نویسد: «در سنه ۱۳۱۲ [۱۸۹۴م] که به تهران آمدم از اول ورودم به طهران به خیال مشروطه نمودن ایران و تأسیس مجلس شورای ملی بودم. در منبر صحبت از این دو می کردم. ناصرالدین شاه غالباً از من شکوه می کرد و پیغام می داد که ایران هنوز قابل مشروطه شدن نیست، تا زنده بود به او مبتلا بودم تا رفت...»(۱) تردیدی نیست که طباطبایی از مشروطه و نظام آن کاملاً آگاه بود و چون در اندیشه سیاسی اسلام، مفاهیم و واژه های متعددی در زمینه حقوق ملت و رعایت عدالت و لزوم مشورت و حق امر به معروف و نهی از منکر و ... وجود داشت و این واژه ها نیز کمابیش در مشروطه خواهی مطرح می شد و از سوی دیگر هنوز نهاد روحانیت با توجه به مقتضای زمان نتوانسته بود مفاهیم سیاسی اسلام را در قالبی نو عرضه بدارد، عاریه گرفتن نظام مشروطه از مغرب زمین از سوی کسانی چون طباطبایی، گام نخست برای پویایی اندیشه سیاسی علمای مذهبی در این عصر از یک طرف و آماده نمودن جامعه برای تحول و دگرگونی از طرف دیگر، اجتناب ناپذیر به نظر می رسید. بویژه در جامعه ای که به نوگرایی و نوخواهی کمتر تمایل داشت، شخصیتی چون طباطبایی می دانست که این «اصلاحات عماً قریب واقع خواهد شد.» اصلاحاتی که هم نظام کهن و استبدادی را مورد مخاطره جدی قرار می داد و هم دیدگاههای سنتی دینی را به چالشی جدی می کشاند. روی همین سبب و برخلاف بسیاری از همکاران روحانی خود از این جریان اجتناب ناپذیر گسترش مدرنیزم استقبال کرد و قبل از آنکه این جریان به صورت نظامی سکولار خود را به جامعه ایران عرضه و تحمیل کند، همچون اوایل تمدن اسلامی که مسلمانانی به استقبال فلسفه یونانی رفته، آن را اسلامی کردند، وی و معدود همراهان خود چنین می پنداشتند که می توان دست آوردهای نوین تمدن غرب را در عرصه های مختلف، با مفاهیم و اندیشه دینی، هماهنگ کرد. همین طرز نگرش موجب حمایت طباطبایی از تأسیس مدارس تازه شد که رقیبی جدی و خطرناک برای مکتب خانه ها و مدارس دینی به شمار می رفتند، و با میرزا حسن رشدیه تبعید شده از تبریز به تهران و پیشاهنگ این جریان نو، همکاری نماید. شاید بتوان طباطبایی را از این حیث در میان قشر علمای ایرانی آن دوره، استثناء فرض کرد که از نظامی هواخواهی می نمود که در نهایت از نفوذ و اقتدار نمایندگان مذهب، در عرصه های مختلف اجتماعی، می کاست و بهره دنیوی علما را به شدت کاهش می داد. این نکته از سخنان او در ملاقات با عین الدوله، کاملاً آشکار است: «.... این عدالت خانه که می خواهیم نخست زیانش به خود ماست، چه مردم آسوده باشند و ستم نبینند و دیگر از ما بی نیاز گردند و درهای خانه های ما بسته شود ولی

ص: ۱۲۵

۱- . طباطبایی، سیدمحمد، خاطرات، به نقل از حائری، ص ۱۰۵.

چون عمر من و تو گذشته کاری کنید که نام نیکی از شما در جهان بماند و در تاریخ بنویسند بنیادگذار مجلس و عدالت خانه عین الدوله بوده و از تو این یادگار در ایران بماند...»(۱) چنانچه مشاهده می گردد طباطبایی به محدودیت حیطه نفوذ علما در نظام مشروطه کاملاً واقف بوده است، اما با این حال مدافع چنین نظامی شد، هر چند در مواجهه با عین الدوله جانب احتیاط را رعایت کرد و در ابتدا از عدالت خانه سخن گفت، آن گاه از مجلس نام به میان آورد تا مبادا بیش از اندازه عین الدوله را آزرده خاطر گرداند. بماند که به قول کسروی عین الدوله با شنیدن نام مجلس «ابروی در هم کشید»(۲) ولی زیرکی طباطبایی با چنین تقاضایی از عین الدوله مانع از آن شد که بهانه ای به دست عین الدوله برای طفره رفتن بیش از حد بیفتد و سخن شاه را در خصوص تأسیس مجلس عدالت کاملاً نشنوده بگیرد. در مجموع نه طباطبایی و نه دیگر علمای طرفدار مشروطه هیچ گاه راضی به حاکمیت اندیشه های سکولاریستی بر نظام مشروطه نبودند. آنان مشروطه ای می خواستند که راه رواج قانون شریعت را هموار سازد نه آنکه موجب تحدید قوانین شرعی در نظام مشروطه گردد.

منابع:

۱. آخوندزاده، فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده و حامد ارسالی، باکو، ۱۳۶۳ش.

۲. آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، پیام، ۱۳۳۵ش.

۳. ، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ش.

۴. ، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، روشنگران، ۱۳۷۰ش.

۵. ، بررسی اندیشه های عبدالرحیم طالب اُف.

۶. ، سخن، شم ۱۶ (۱۳۴۵).

۷. اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، روزنامه خاطرات، تهران، امیرکبیر، چ چهارم، ۱۳۷۷ش.

۸. الگار، حامد، دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار)، تهران، توس، ۱۳۵۶ش.

۹. الگار، حامد و دیگران، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، ترجمه محمدمهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.

ص: ۱۲۶

۱- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۶.

۲- . همان، ص ۷۶.

۱۰. امین الدوله، میرزاعلی، خاطرات سیاسی، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ ۱۳۴۱ش.

۱۱. حائری، عبدالهادی، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ش.

۱۲. ، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.

۱۳. خسروشاهی، سیدهادی، نامه ها و اسناد سیاسی سید جمال الدین اسدآبادی، قم، دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۵۴ش.

۱۴. دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی،ج ۱، تهران، ۱۳۳۶ش.

۱۵. طالبوف تبریزی، ملاعبدالرحیم، کتاب احمد، به کوشش م. ب. مؤمنی، تهران، ۱۳۴۶ش.

۱۶. ، مسائل الحیات (مجموعه آثار).

۱۷. طباطبایی، سیدمحمد، خاطرات.

۱۸. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر، چ چهارم، ۱۳۷۰ش.

۱۹. فراستخواه، مسعود، سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ سوم، ۱۳۷۴ش.

۲۰. قانون (روزنامه)، شم ۱ و ۳ و ۵ و ۶.

۲۱. کاتوزیان، محمدعلی (همایون)، «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، س ۱۲، شم ۱۳۰ ۱۲۹.

۲۲. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۳۰ش.

۲۳. لولویی، کیوان و حمید علامه، «درآمدی بر خاستگاههای فکری مشروطیت با تکیه بر افکار و اندیشه های سیاسی اجتماعی حاج شیخ هادی نجم آبادی...»، نهضت مشروطیت ایران (مجموعه مقالات)، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸ش.

۲۴. محزونی، محمدپاشا، خاطرات سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی، ج۱، ترجمه مرتضی مدرسی چهاردهی، تبریز، بنگاه دین و دانش، ۱۳۲۸ش.

۲۵. محیط طباطبایی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران، بعثت، ۱۳۶۶ش.

۲۶. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۲، تهران، علمی، چ چهارم، ۱۳۷۳ش.

۲۷. میرزا ملکم خان، مجموعه آثار، به کوشش محمد محیط طباطبایی، تهران، علمی،

ص: ۱۲۷

بی تا.

۲۸. ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.

۲۹. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش سید محمود طالقانی.

۳۰. نجم آبادی، شیخ هادی، تحریرالعقلاء (مجموعه تحریرات باقیه از مجدد علوم ربوبیه و رسوم اسلامیه)، به کوشش مرتضی نجم آبادی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.

۳۱. یادداشتهای سید محمد طباطبایی، کتاب ۱۴، ۱۳۵۰ش.

۳۲. یک کلمه (رساله)، به کوشش صادق سجادی و هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳ش.

ص: ۱۲۸

سند منتشر نشده (نامه) آیت الله سید محمدکاظم یزدی

پیرامون خطرات تهدید کننده جامعه سیاسی

کشور قبل از مشروطه

حجت الاسلام علی دوانی

بسم الله الرحمن الرحیم

راجع به مشروطیت بنده بحمد الله توفیقات زیادی داشتم و به قول بعضی از آقایان اول کسی که تاریخ مشروطه را بدون حب و بغض و مخصوصاً حق مرحوم آیت الله شهید شیخ فضل الله نوری را ادا کرده بنده بودم که در ۱۳۴۱ش در کتاب «هجرت ۲ ماهه روحانیت» شرح مفصلی دادم. ۱۰ سال بعد در جلد اول نهضت روحانیون ایران من با تفسیر بیشتر راجع به مشروطیت آنچه لازم بود نوشتم. مصاحبه های متعدد تلویزیونی و رادیویی و ملاقات متعددی داشتم. اینجا دیگر جایی برای آن بحثها باقی نمانده، به خصوص در این همایشهایی که پارسال در اینجا گرفتند و در حوزه علمیه قم هم دعوت بودم سخنانی عرض کردم. چیزی که جای آن خالی است و امروز می خواهم به اطلاع محققین و اهل نظر برسانم، نامه ای است که تا حالا منتشر نشده چون معروف هست که مراجع نجف پایه گذار نهضت مشروطیت بودند از جمله: مرحوم آیت الله آخوند خراسانی، مرحوم آیت الله حاج شیخ عبدالله مازندرانی، مرحوم آیت الله میرزاحسین تهرانی. صحبتی از مرحوم آیت الله سید محمد کاظم یزدی نیست و حتی معروف این هست که ایشان با مشروطه مخالف بوده و دخالتی نکرده و دفاع از حق ننموده و حال آنکه این نامه از عجایب است. در سال ۱۳۲۱ق سه سال قبل از امضای

ص: ۱۲۹

فرمان مشروطیت این نامه را مرحوم آیت الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی نوشته به آقا سیدحسین قمی. مرحوم سید حسین قمی از علمای بزرگ تهران بوده از شاگردان میرزای شیرازی بزرگ و بعدها از مشاورین مخصوص مرحوم شهید شیخ فضل الله نوری شده است.

این نامه اصلش را بنده در آلبوم نگه داشتم. اینجا می دهم رفقا تکثیر کنند اگر محققین درباره این حق مطلب را ادا کردند و مطالب لازم را که مبهم است توضیح دادند بنده اصل آن را به کتابخانه ملی تقدیم می کنم: «تهران خدمت ذی شرافت جناب مستطاب عمده العلماء اعلام، مروج الاحکام، مرجع الانام سرکار شریعت مدار آقای میرزا سید حسین قمی دامت برکاته، مورخه ۱۸ شهر صفر المظفر ۱۳۲۱ [نکته مبهم این است که در ۳ سال قبل از انجام کار مشروطیت ایشان این نامه را نوشتند. ببینید این مرجع بزرگی که می گویند دخالتی در کار مشروطه نداشته و در کنار بوده چقدر از آینده این کشور بیم و هراس داشته که حتی متوسل به دولت عثمانی می شود و می گوید از لحاظ اسلامیت یک کاری کنید اتفاق سویی در ایران رخ ندهد می داند که مشروطیت عثمانی یک سال قبل از مشروطیت ایران بوده است. چون همه اهل علم و نظر و تحقیق هستند من دیگر توضیح نمی دهم فقط می خوانم و ایشان ببینید متوسل به همه مقامات شده و درخواست کرده که از نظر اعلی حضرت مظفرالدین شاه هم بگذرانید. سفیر ایران را بخواهید. من به دولت عثمانی هم گفته ام و چقدر این مرجع بزرگ ۳ سال قبل از واقعه مشروطه در اندیشه آینده ایران بوده است.] ان شاءالله تعالی پیوسته کماهو المعمول در قیام به مقام مصالح انام و اعلاء کلمه حقه اسلام، واحد ناس و مبهوت عام و خاص، همواره اوقات شریفه [ناخوانا] مراضی الهیه و مصروف به تشیید مبانی شرعیه و تسدید قوائم ملیه مؤیداً به عنایت الغیبیه باشید.

زمانی است که از حظوظ استحضار حالات شریفه، جز آنچه از مترددین و زائرین استفسارگردیده محرومم. داعی هم به بوائق توارد مشاغل موفق نگردیده، اکنون تکلیف فعلی اقتضا نمود و در خصوص مواد متجدده و قوانین متحدثه [۱۳۲۱، سه سال قبل از امضاء قانون مشروطه] که چندی است اخبار موحشه آن، انتظام امور غالبی را مبدل به انفصام نموده، چون داعی استحضار تامی از مواقع ورود و صدور آن به نحوی که موافق نظام و مؤثر مقام است، ندارم، استکشاف حال به استعلام وظیفه فعلیه آن را از آن جناب می نمایم. نظر به جهاتی که معهود و در ورود به این گونه مواد از آن جناب مشهود بود، ان شاءالله تعالی اهتمامی به سزا و تأملی وافی نموده، داعی را هم مسبوق دارید. [من در نجف هستم، از نزدیک جزئیات را خوب تحقیق کنید و به من اطلاع بدهید.] چه این امور به نحوی که معلوم است از گوشه و کنار شورش را موجب گردیده که چنانچه این آشفتگی برقرار و زمانی

ص: ۱۳۰

پراکندگی به استمرار گذرد، واهمه آن است که طایفه بیگانه که زمانی است به انتظار بازار آشفته اند، وقت را فرصت و خوف را غنیمت شمرند، خدای نخواسته این بقعه مبارکه ایران که از بین تمامی ممالک وسیعه الهی، اختصاص به اهل ایمان داشته، مانند مملکت منیعه هندوستان مایه اعتبار و تاریخ روزگار گردد.

خصوص با بهانه حق الرعایه قدر دولت، و وسیله سره محوله در استیلای حدود و ثغور مملکت، مقروناً به استقلال تامی که از جهت ایشان مقرر و حسن عشرت و اظهار خدمتی که از آن مستظهر است البته مخصوص رایج بیضه اسلام و حفظ کلمه حضرت سیدالانام، استمداد به توجهات حضرت بقیهالله ارواحنافداه جسته به همدستی کسانی از امنا و رجال که خیرخواه دولت و در قید اطاعت ملتند از ناحیه داعی یا به هر وسیله که صلاح دانید، مفاسد این اضطراب و معایب این انقلاب را که از عرض آن جزء التزام شوکت و اقتدار شیعه اثنی عشریه و امتداد دولت ابد آیت که غیر این فرقه محققه از امت خیرالبشر است، عرض عاید نموده به سمع مبارک همایونی اعزّالله بنصره الدین رسانید [یعنی مرحوم سید می گوید از قول من به مظفرالدین شاه بگویید اوضاع از چه قرار است. مملکت خیلی در هم و برهم است. مواظب باشید این مملکت به سرنوشت هندوستان مبتلا نشود] تا در وظیفه دولت خواهی و رعایت حق حضرت رسالت پناهی، قصوری نرفته باشد. امید است از ناحیه مقدسشان، عنان عنایتی به صوب عموم رعایا توجه یابد و اطمینان خاطری برای فراغت قلب در مقام دعاگویی حاصل آید که ان شاءالله مزید مزاحمتی لازم نیاید.

نظر به اتحاد کلمه حقه و یگانگی دولتین علیین [یعنی ایران و عثمانی] اعز اللهُ بنصره هما الدین و عنایت تامه که از حضرت باری تعالی در رعایت شوکت اسلام معهود و مشهود بوده، مناسب دانسته مختصری به جناب ارفع الدوله، سفیر استامبول نوشتم که به مقتضی الصلاح از دربار سلطانی [یعنی عثمانی] ادامه الله شوکته، استدعا در این خصوص بنماید. چنانچه صلاح دانید سفیر دولت علیه را که مقیم تهرانند همچون ترجمان دو دولت متحده و امین کلمه واحده می باشند، از ناحیه داعی بعد از تبلیغ سلام و دعا، اظهار فرمایید چنانچه موافق قانون صلاح و دولتخواهی دانند، از محضر عطوفت هر دو یگانه مظهر شوکت احمدیه و آیین شریعت محمدیه علیه وآله آلاف التحیه آنچه مناسب این باب باشد استدعا نمایند و چنانچه مزاحمتی جداگانه هم لازم باشد، اعلام نمایند مضایقه نشود. الاحقر محمد کاظم طباطبایی».

یک نکته را عرض کنم تشکر می کنم از برادر آقای انصاری که من را متأثر کرد و آن اینکه فرمودند اگر آیت الله شیخ فضل الله نوری نبود همه چیز ایران رفته بود اگر قیام شیخ فضل الله و شهادت ایشان نبود ایران هم لائیک و جزو ممالکی بود که وابسته به بیگانگان بود.

بنده وقتی در سال ۱۳۴۱ش آن شرح حال شیخ فضل الله را می نوشتم رسیدم به آنجا

ص: ۱۳۱

که عصر روز ۱۳ رجب تولد امیرالمؤمنین(ع) حاج شیخ فضل الله نوری را در میدان توپخانه به دار زدند. یک دفعه متوجه شدم الان عصر روز ۱۳ رجب همان لحظه ای است که شیخ را به دار زدند تکان سختی خوردم بچه ها را خبر کردم که آب خنکی برای من بیاورید. ۱۰ سال بعد که این واقعه را مفصل تر در جلد اول نهضت روحانیون ایران نوشتم باز به اینجا که رسیدم یک لحظه متوجه شدم عصر روز ۱۳ رجب همان لحظه ای که شیخ را به دار زدند و باز هم خدا می داند چه حالی پیدا کردم و اگر این مرد بزرگ و بزرگان دیگر نبودند امروز کار به جایی نمی رسید که هلموت کهل صدراعظم اسبق آلمان گفته این حرفی که رئیس جمهور ایران گفته علیه یهودیان عقده دل ما بود جرئت نمی کردیم بیان کنیم ولی این صدا از ایران پیدا شد ببینید ایران در سایه پیروی از تعالیم عالیه اسلام و پیروی از مراجع تقلید به چه مقامی رسیده و قدر این را بدانیم که خدای نکرده ناشکری بلایی بر سر ما نیاورد.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

ص: ۱۳۲

امکان یا امتناع ترکیب مشروطه با مشروعه

حجت الاسلام رسول جعفریان

تبیین چگونگی تناسب میان مشروطه و شریعت، یکی از مهم ترین بلکه بزرگ ترین چالش فکری جنبش تحول خواهی مشروطه در ایران به شمار می آید. در چهار سالی که می توان آنها را سالهای بحرانی مشروطه دانست (۸ ۱۳۲۴ق) نگرانیهای زیادی در باره مشروطه با شریعت پدید آمد. بویژه پس از مشاهده برخی از افراطیها و افراط گراییها و مطالبی که در شماری از روزنامه های مشروطه خواه عنوان می شد، از این بابت که مشروطه عامل رواج بی دینی خواهد شد. متدینان سخت نگران بودند. سخن گفتن مبهم از «آزادی» و «مساوات» به عنوان دو مؤلفه مهم مشروطه خواهی، بر این نگرانیها می افزود و ابهام را درباره رابطه مشروطه با مشروعه بیشتر می کرد.

داستان «مشروطه مشروعه» از وقتی آغاز شد که شیخ شهید فضل الله نوری پس از چند ماه همراهی با مشروطه خواهان و حضور در جلسات تدوین قانون اساسی، و به گفته خودش پس از یک دوره صبوری و تحمل و تأویل، عاقبت احساس کرد که بایست قیدی به مشروطه بیفزاید تا سلامت آن از دید شرع تضمین شود. این قید همان کلمه مشروعه بود. پس از به قدرت رسیدن محمدعلی شاه و درافتادنش با مشروطه، در پاسخ به اصرار مخالفان، خواهان مشروطه مشروعه شد. از این رو مخالفان از ترس آنکه مبادا آنچه می خواهند به آنان داده نشود، با این شعار درگیر شدند. شاید بتوان گفت با مطرح شدن شعار مزبور از سوی محمدعلی شاه، این شعار لوث و بدنام شد و کسی حاضر به دفاع جدی از آن نشد.

مطالبی که در این باب ابراز می شد یا از سوی موافقان مشروطه بود یا مخالفان آن. هر کدام از این دو گروه، مواضع متفاوتی در ارتباط با نوع رابطه میان مشروطه و شریعت داشتند:

ص: ۱۳۳

موافقان مشـروطه بر اساس تفسـیری از مشـروطه غالباً با قید مشروعه بر مشروطه موافق نبودند. برخی از آنان که مشروطه را پدیده ای غربی می دانستند، مشروطه مشروعه را امری متناقض تصور کرده در عمل هم می ترسیدند که وصف مشروعه، دست و پای مشروطه را ببنـدد. برخی دیگر اظهار می کردند که مشـروطه صـرفاً محدود به حدود عرفی است و کاری به قوانین شـریعت ندارد و در همان حد عرف هم کلیات شرع رعایت خواهد شد و بنابراین، اساساً ربطی به شرع ندارد که نیازی به قید مشروعه بر آن باشد.

کسـانی هم از مشـروطه خواهـان نیز خواسـتار مشـروطه مشـروعه شـده تا آخر بر باور خویش ماندنـد و همین رونـد معمول مشـروطه خواهی را هم منطبق بر آمـال خویش می دیدنـد. امـا مهم در این میـان، نوع تفسـیر گروههـای مختلف از مشـروطه، نوع رابطه آن با شریعت و استدلالهایی است که درباره اثبات یا انکار قید مشروعه بر مشروطه مطرح می شد.

مخالفان مشروطه هم گرچه زمانی برای کنترل مشروطه، بر انضمام قید مشروعه بر آن اصرار داشتند، اما به تدریج به حرمت مشروطه معتقد شده آن را مشروعه شدنی ندانستند. بیشتر این اختلافات ناشی از ابهام موجود در اصل معنای مشروطه بود.

فرضهای متفاوت در معنای مشروعه شدن سلطنت مشروطه

در بیشتر رساله های سیاسی که در دفاع از مشروطه یا علیه آن نوشته شده است، مطالبی در این باره دیده می شود. اما در این میان، رساله یکی از مشـروطه خواهان تبریز که آن را علیه شـیخ فضل الله نوری و میرزا حسن مجتهـد از روحانیون طراز اول تبریز نوشـته و برابر خواسـته آنان برای تحقق مشـروطه مشروعه، در رمضان ۱۳۲۶ به نگـارش درآورده است. تـا امروز نام مؤلف این رساله را نمی دانیم امـا خود نوشـته است که رسـاله ای هم بـا عنوان رأفت ملوکانه داشـته است. عنوان رساله وی کلمه حق یراد بها الباطل و عنوان فرعی آن این که «معنی مشروطه چیست و قید مشروعه برای چیست؟»(۱)

وی با اشاره به اینکه در سال ۱۳۲۴ق به تدریج شـیخ فضل الله نوری بحث از مشروطه مشروعه را مطرح کردند، می کوشد تا در این رساله نشان دهد که این ترکیب، درست نیست. وی ابتدا تفسـیر خود را از مشـروطه بیان می کند. مشروطه از نظر وی «محدود بودن حدود دولت و سلطنت و منع کردن او از فعال ما یشاء بودن است». بدین

ص ۱۳۴

۱- . چاپ شـده در: رسائل مشـروطیت (۱۸ رسـاله و لایحه درباره مشـروطیت)، به کوشـش غلامحسـین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش، صص ۳۶۱ ۳۵۵.

ترتیب وی همان تفسیر موردنظر غالب رهبران معمولی مشروطه را پذیرفته است. به این معنا که ربطی به «شرع» ندارد و به قول این نویسنده «شرایط شرعیه را دارا نیست».

با این تفسیر، ترکیب «مشروطه مشروعه» چه مفهومی خواهد داشت؟ وی چهار فرض در این باره مطرح کرده است:

۱. اینکه مشروطه، نوعی خاص از نظام سلطنتی مشروعه شود، یعنی سلطنت مشروطه، مشروعیت یابد.

۲. اینکه در مشروطه مشروعه، سلطنت به اهلش واگذار شود.

۳. اینکه تصادفات پولیتیکی و احکام سیاسات دولت و تصرفاتی مانند گرفتن مالیات و گمرک و وجه تذکره و دیگر مرسومات دولتی، شرعی شود.

۴. اینکه در نظام مشروعه، چیزی مخالف شریعت تصویب نشود.

فرض اول به نظر مؤلف نشدنی است؛ زیرا سلطنت از نظر شیعه، غصب حق امامت اهل بیت است و بنابراین، فکر مشروع کردن آن را باید از سر بیرون کنیم. چطور ممکن است که سلطنت را بتوان شرعی کرد؟ حتی اگر احکام سیاسات چنین سلطنتی «مطابق شرع انور باشد» باز هم چون «متصدی آن لایق این منصب نیست، عملش حرام است».

فرض دوم به این معناست که ما مشروطه ای درست کنیم که مشروعه شود و مشروعه شدنش به این باشد که حکومت به اهلش واگذار شود. مقصود از این اهل کیست؟ به نظر این نویسنده، مقصود علما هستند. او مثالی از شرکت آیت الله سید محمد مجاهد در جنگهای ایران و روسیه زده و اینکه آن عالم «از کربلا به تبریز آمد و امر به جهاد فرمود. جدّ شاه حالیه دید که اگر آن مرحوم غلبه نماید، تمام رعیّت مطیع و منقاد او شده، سلطنت از آل قاجار سلب و به خانواده آل طباطبا تحویل خواهد کرد». نتیجه آن شد که آن شاه کاری کرد که لشکرش شکست خوردند و قفقاز از ملکیت ایران بیرون رفت و علما نیز از چشم مردم افتادند. وی بعد از آن هم شرح می دهد که: «بلی چون علمای اعلام تکلیف خود ندانسته اند که مباشر امر سلطنت شوند و از روزی که مولای ایشان را در کوفه شهید کردند باب سلطنت شرعیه بسته شده، حالا بالضروره تن به این سلطنت داده رغما سکوت دارند و می خواهند که سلطنت مشروعه مستبد را لااقل اصلاحی نمایند و در تحت قید آورند».

فرض سوم این است که تکلیف شرعی آنچه دولت به عنوان مالیات و گمرک و وجه تذکره و قیمت غله و غیره و غیره می گیرد، معین شود. در واقع، این امر مسبوق به این نکته است که اصولاً این قبیل مرسومات دولتی از نظر علما غیرشرعی تلقی می شد و در فقه هم جایی نداشت. آیا مقصود از مشروعه شدن مشروطه، این است که گرفتن این مرسومات غیرشرعی لغو شود؟ نویسنده این رساله هشدار می دهد که مطمئن باشید

ص: ۱۳۵

چنین چیزی محقق نخواهد شد. «نه والله، نه بالله!». یک راه دیگر آن است که این قبیل مأخوذات و مرسومات، شرعی شود و به جای لفظ مبارکه در «گمرک خانه مبارکه» تبدیل به «گمرک خانه مشروعه» شود. وی به طعنه می گوید که البته بعید نیست که «همچه حکمی از مصدر شریعت آقایان صادر شود.»

در فرض چهارم، و بر باور مؤلفه اینکه چنین امری یعنی اینکه «در قانون مراعات اصول شریعت بشود و مثلاً مثل مشروطه های دول خارجه آزادی مذهب و امثال آن داده نشود» این مطلب با آنچه در متمم قانون اساسی آمده، یعنی اصل طراز اول، حل شده است. بنابراین چرا هنوز مخالفان مشروطه، حتی با وجود تصویب این اصل، باز هم اصرار دارند که محمدعلی شاه، مشروطه مشروعه بدهد؟.

مجلس مشروطه کاری به حوزه شرع ندارد

فرض دیگری که مسئله قید «مشروعه» برای مشروطه را از اساس نفی می کند، و در واقع این فرض که مشروعه شدن مشروطه یعنی باید در قوانین مجلس، مراعات شرع بشود، این است که مشروطه و مجلس، از اساس، کاری به امور دینی ندارند تا نیازی به افزودن آن قید باشد. این مطلب در بسیاری از استدلالهایی مطرح می گردید که علیه شیخ فضل الله در نوبت اول موضع گیری ایشان برای افزودن قید مشروعه وجود داشت. برای نمونه، محمد اسماعیل محلاتی غروی در رساله اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه در برابر این اظهار تردید در مشروطه که «قانون مشروطیت بر آن است که عامه مردم در هر بلدی در تمام امور خود حتی در احکام شرعیه و تکالیف واجبه، تابع حکم مجلس شورای آن بلد باشند و هر چه اکثریت آراء اهل آن مجلس اقتضا کند، اجرا شود.» می گوید: «عزیز من! عقد مجلس در هر بلدی برای نظارت امنای ملت است در اشغال حکومت، چه مالیه و چه عسکریه، و نیز در کلیات امور سیاسیه که راجع است به نظام مملکت و ایادی آن، چون تسویه طرق و شوارع و بستن سدها و ... و پرواضح است که این امور و امثال آنکه راجع است به مصالح دنیویه، دخلی به امور دینیه ندارد.» وی در جای دیگری هم از رساله خود برابر این شبهه که مگر قوانین اسلام ناقص است که مجلس بخواهد تکمیل کند، از اساس منکر دخالت مجلس در احکام دینیه... و تعیین حکم شرعی، احکام عبادات و مسائل معاملات و قضا و شهادات و سایر ابواب فقهیه شده تنها حوزه عمل آنان را «امورات عامه و سیاسات کلیه مملکت می داند.»

ص: ۱۳۶

واضح است که وی به خصوص به بخشی از وظایف مجلس اعم از بلدی یا کشوری اشاره دارد که به کارهای اجرایی مملکت و تنظیم قوانینی برای آنها می پردازند. اما در اینجا، از اصل نظام مشروطه و نوع آن سخنی نیست. زیرا محلاتی هم مانند غالب متفکران مذهبی سیاسی این دوره معتقد است که سلطنت اعم از مطلقه یا محدوده آن که همین نظام مشروطگی باشد، از اساس سلطنت جائره است «دست ما از سلطنت حقه الهیه بالفعل کوتاه است و سلطنت جائره در این مملکت دایر است و آنکه متصدی و مباشر آن است هرگز به اختیار خود رفع ید از او نخواهد کرد، حق باشد یا باطل، صحیح باشد یا فاسد، و عموم ملت هم به هزار جهت نمی توانند دست از او بردارند و چشم از او بپوشند و لکن به حسب اقتضای این دوره، قدرت پیدا کرده» است. بنابراین واضح است که او هم در اینکه نظام مشروطه، مشروعه شود، یعنی مشروعیت یابد، موافق نیست.

اما این سخن که مجلس مشروطه کاری به شرع ندارد، درست در لب مرز میان مشروطه خواهان لائیک با مشروطه خواهان دین دار است. اگر محلاتی بر این باور است که مجلس مشروطه کاری به شرع ندارد، درست مشروطه خواهان لائیک هم، همین ادعا را دارند با این تفاوت که اساساً، مجلس مشروطه، صرف نظر از دین و احکام دینی، درست مانند مجالس اروپا تصمیم گیری می کند بدون آنکه کاری به شرع داشته باشد. شیخ در روزنامه خود نوشت که فرنگی مآبان می گویند «ما مجلسی می خواهیم که مثل پارلمان آلمان بوده باشد و نظری به تقویت اسلام و حفظ دماء مسلمین و امر به معروف و نهی از منکر» نداشته باشد این دو ادعا در مرحله عمل کاملاً در هم فرو می رفت بدون آنکه حدود و قیود آن روشن باشد.

وی در جای دیگری هم از رساله خود برابر این شبهه که مگر قوانین اسلام ناقص است که مجلس بخواهد تکمیل کند، از اساس منکر دخالت مجلس در احکام دینیه... و تعیین حکم شرعی، احکام عبادات و مسائل معاملات و قضا و شهادات و سایر ابواب فقهیه شده تنها حوزه عمل آنان را «امورات عامه و سیاسات کلیه مملکت می داند.»(۱)

واضح است که وی به خصوص به بخشی از وظایف مجلس اعم از بلدی یا کشوری اشاره دارد که به کارهای اجرایی مملکت و تنظیم قوانینی برای آنها می پردازند. اما در اینجا، از اصل نظام مشروطه و نوع آن سخنی نیست. زیرا محلاتی هم مانند غالب متفکران مذهبی سیاسی این دوره معتقد است که سلطنت اعم از مطلقه یا محدوده آن که همین نظام مشروطگی باشد، از اساس سلطنت جائره است «دست ما از سلطنت حقه الهیه بالفعل کوتاه است و سلطنت جائره در این مملکت دایر است و آنکه متصدی و مباشر آن است هرگز به اختیار خود رفع ید از او نخواهد کرد، حق باشد یا باطل، صحیح باشد یا فاسد، و عموم ملت هم به هزار جهت نمی توانند دست از او بردارند و چشم از او بپوشند و لکن به حسب اقتضای این دوره، قدرت پیدا کرده» است.(۲) بنابراین واضح است که او هم در اینکه نظام مشروطه، مشروعه شود، یعنی مشروعیت یابد، موافق نیست.

اما این سخن که مجلس مشروطه کاری به شرع ندارد، درست در لب مرز میان مشروطه خواهان لائیک با مشروطه خواهان دین دار است. اگر محلاتی بر این باور است که مجلس مشروطه کاری به شرع ندارد، درست مشروطه خواهان لائیک هم، همین ادعا را دارند با این تفاوت که اساساً، مجلس مشروطه، صرف نظر از دین و احکام دینی، درست مانند مجالس اروپا تصمیم گیری می کند بدون آنکه کاری به شرع داشته باشد. شیخ در روزنامه خود نوشت که فرنگی مآبان می گویند «ما مجلسی می خواهیم که مثل پارلمان آلمان بوده باشد و نظری به تقویت اسلام و حفظ دماء مسلمین و امر به معروف و نهی از منکر» نداشته باشد(۳) این دو ادعا در مرحله عمل کاملاً در هم فرو می رفت بدون آنکه حدود و قیود آن روشن باشد.

شیخ عبدالله مازندرانی و مشروطه مشروعه

شیخ عبدالله مازندرانی بر اساس نقل منتسب به وی گفته اند که آن را در نامه یا پیغامی به میرزا حسن مجتهد تبریزی، آن هم پس از بالا گرفتن خواسته مشروطه مشروعه مطرح کرده، که «ای گاو مجسم! مشروطه که مشروعه نمی شود.»(۴) این خبر در رساله کلمه حق(۵) و هم در رساله میرزا صادق آقا مجتهد تبریزی آمده است.(۶)

ص: ۱۳۷

۱- . همان، ص ۵۳۹.

۲- . همان، ص ۵۲۵.

۳- . مجموعه ای از: رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات،... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ج۱، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۲ش، ص ۲۸۹.

۴- . کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، چ پانزدهم، ۱۳۶۹ش، ص ۲۸۷.

۵- . رسائل مشروطیت...، ص ۲۵۷.

۶- . بنگرید به ادامه بحث.

تصور مرحوم مازندرانی از مشروطه مشروعه چه بوده است؟ وی در این جمله چنین ابراز می کند که مشروطه، نمی تواند مشروعه شود زیرا ماهیت «مشروطه» هر چه باشد، چیزی نیست که بتواند مقید به قید مشروعه شود. مشروطه چه سلطنت باشدکه قابل مشروعه شدن نیست و چه یک نظام صوری غربی باشد که ربطی به شرع ندارد، در هر دو صورت، می تواند مبنای تفسیری باشد که مازندرانی از این اظهارنظر خود داشته است. زیرا سلطنت، ذاتاً امری غصبی و نامشروع است و اکنون که با مشروطه، نوعی سلطنت محدود درست شده، باز هم همان وصف غصبی بر آن صدق می کند. درک نویسنده رساله کلمه حق(۱) از مراد شیخ عبدالله مازندرانی، همین بوده است. چون باز با اشاره به آن جمله شیخ، می گوید: «در مذهب اثنی عشری سلطنت اشخاصی که استحقاق ندارند، غیر مشروعه است؛ مشروطه آن نیز مشروعه نخواهد شد» و «مشروطه امری است دایر به سلطنت، و همان سلطنتی که تا دو سال قبل به طور استبداد بود، مراد این است که محدود باشد نه خودسر.» بنابراین به نظر وی، فرقی در ماهیت سلطنت داده نشده و همان حکم قبلی یعنی نامشروع بودن همچنان وجود دارد و به همین سبب، نباید مشروطه را مشروعه وصف کرد.

ثقه الاسلام تبریزی و مشروطه مشروعه

ثقه الاسلام تبریزی، از روحانیون مدافع مشروطه، می کوشید به اعتدال رفتار کرده، راه اعتدالی خود را از میان بلواها و شورشها و جنگها و نبردهای شدید تبریز بگشاید و بگذراند. وی در رساله لالان خود که در اصل برای علمای نجف نوشته بود تا به آنان بگوید که مقصود مشروطه خواهان از مشروطه چیست، در جایی از رساله خود، می گوید با توجه به خطری که اسلام را تهدید می کند، دو کار در زمینه تغییر حکومت ممکن است:

اول تبدیل سلطنت به سلطنت شرعیه که نواب امام علیه السلام متصدی امر سلطنت شوند و اجرای عدل مذهبی نمایند و تمامی بدع و امور مخالفه شرع را محو کنند که آن را به اصطلاح جمهوریت گویند!

دویمی محدود و مقید ساختن سلطنت حاضره و امناء ملت را بر آن ناظر گماشتن و تأسیس دارالشوری، و در امورات عرفیه با شور عقلاء و امناء راه رفتن و رشته امور را از دست استبداد گرفتن.

اشاره وی به فرض اول، مقدمه ای است بر اینکه تبدیل سلطنت به مشروعه می تواند

ص: ۱۳۸

۱- . رسائل مشروطیت...، ص ۳۶۰.

به معنای سپردن حکومت به نُوّاب امام علیه السلام باشد که پاسخش را در سطور بعد می دهد و آن اینکه «در حال حاضر که نُوّاب امام علیه السلام خود را مکلف به سلطنت عامه نمی دانند... باید بالضروره قسم دویم را اختیار کرد.»(۱)

سپس می گوید: «اما اینکه در افواه بعضی دایر است که مشروطه باید مشروعه باشد مقصود از آن درست معلوم نشده است که [۱:] مقصود تبدیل سلطنت به سلطنت شرعیه حقیقه است یا [۲:] اصلاح سلطنت حالیه.» وی پاسخ فرض اول را می دهد و دوباره تأکید می کند «اولی که ممکن نیست و احکام شرعیه، مشروطه نتواند بشود و موقع مقتضی بیان تفصیل سلطنت شرعیه و کیفیت آن نیست.»

اما فرض دوم هم که مقصود از آن، اصلاح سلطنت حالیه است، گذاشتن نام مشروعه بر آن طبعاً با وجود مشروطه شدن سلطنت درست نیست، چون آن قدر منکرات زیاد است که اصلاً صلاح نیست اسمی از مشروعه به میان آید.

در اینجا ثقه الاسلام فرض دیگری را که می تواند شعبه ای از همان فرض دوم باشد، مطرح می کند که بسا مقصود از مشروطه مشروعه، آن باشد که «دولت مقید و مشروط باشد که احکام شرعیه را اجرا نماید و در وضع قوانین جدیده یا اجرای قواعد عرفیه سابقه، حکم اقرب به عدل را منظور دارد و قانونی بر خلاف مذاق مملکت وضع ننماید و به عبارت صریحه مشروطه ایرانی مقلد مشروطه دول خارجه نباشد در این صورت نزاعی نخواهد ماند و در قانون اساسی رعایت این نکات شده است.»(۲)

یعنی وی معتقد است با رعایت آن نکته در قانون اساسی، دیگر نیازی به افزودن قید مشروعه به مشروطه نیست. با این حال، تصویری که ثقهالاسلام در فرض اخیر از مشروطه ایرانی می دهد، می تواند به نوعی پایه ای برای نظامی باشد که مشروعه هم هست و اساساً غربی نیست. اما این نگاه اوست نه کسانی که مشروطه را از بنیاد غربی می دانند و طبعاً تعبیر به مشروطه ایرانی را کافی برای ایجاد تغییر و تبدیل در آن نمی دانند.

حاج آقا نورالله اصفهانی

رهبر جنبش مشروطه خواهی اصفهان، از آن جماعت بود که یک باره دل به مشروطه سپردند و آن قدر آن را مقدس و مبارک خواندند که گفتند، اصل آن از دین بوده و نوشتند که «بر تمام ملل و دول عالم معلوم است و تماماً صریحاً متفق اند بر اینکه اول

ص: ۱۳۹

۱- . ثقه الاسلام تبریزی، علی، رساله لالان، ۱۳۲۶ق، صص ۳۵ ۳۴.

۲- . همان، صص ۳۷ ۳۶.

پیغمبری که قانون مشروطه را برای امت خود برقرار نمود، حضرت خاتم الانبیاء(ص) است.»(۱) این جماعت به نوعی مشروطه ایرانی باور داشتند که اصلاً ربطی به آنچه در غرب بود، نداشت. لذا وظیفه این مشروطه را دین داری می دانستند و بالاتر از آنکه معتقد بودند مشروطه غربی، برگرفته از شریعت اسلامی است. ملا عبدالرسول مدنی کاشانی در رساله انصافیه که به شدت روشنفکرانه هم نوشته شده است، می نویسد: «اگر وقت و همت باشد برای هر یک از اصول و قواعد مشروطیت و فروع آن یک کتاب مفصلی می توان نوشت که جز از قواعد شریعت ما بر نداشته اند که امروز ترویج آن ترویج قوانین شرع است.»(۲)

حاج آقا نورالله به عنوان «مسافر» در پاسخ به «مقیم» که پرسیده است: چرا وقتی شاه می خواست مشروطه مشروعه بدهد «مشروطیین قبول نکردند و این اقوی دلیلی است بر بطلان مشروطه و اینکه مشروطه مطابق شرع نیست والا چرا باید مشروطه مشروعه را قبول نکنند؟»

این برخورد محمدعلی شاه را نوعی دسیسه دانسته ضمن تطبیق آن با کار عمرو بن عاص در جنگ صفین، مشروطه را مشروعه ناشدنی می داند؛ چرا که حکومت حقه شرعیه، تنها و تنها زمانی محقق خواهد شد که امام زمان(ع) ظهور کند. این استدلال وی بر پایه این فرض است که حکومت شرعی تنها و تنها حکومت امام زمان(ع) است و هر چه جز آن، بر پایه نظریه «غصب» شکل گرفته تنها به ضرورت پذیرفته شده است. حاج آقا نورالله می نویسد: «سلطنت حقه که به تمام خصوصیات مشروع باشد، غیر از زمان ظهور حضرت امام عصر(ع) امکان ندارد.» به علاوه به باور وی بسیاری از قوانین موجود دوران سلطنت اعم از مستبده و مشروطه، شرعی شدنی نیست و لذا می نویسد: «چگونه می شود گمرکات و مالیات و عوارضات و دخلیات دولت را به تمام خصوصیتها مطابق با قانون شرع نمود؟» اما اصل مطالب همان غصب است و اینکه «اصل سلطنت حقّه، مختص و منحصر است به شخص حضرت امام عصر عجل الله تعالی فرجه.»(۳)

شیخ شهید فضل الله نوری

شیخ در این باب دو نظریه در دو مرحله داشت و خود با توجه کامل به این دو مرحله، علت هر یک را در نوشته هایش شرح داد. نخست رأی وی در لزوم قید مشروعه برای مشروطه بود و دوم باورش به اینکه چنین چیزی شدنی نیست. برای هر

ص: ۱۴۰

۱- . نجفی، موسی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت بیدارگرانه حاج آقا نورالله اصفهانی، بخش رساله مقیم و مسافر، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸ش، ص ۳۵۴.

۲- . رسائل مشروطیت...، ص ۵۸۴.

۳- . نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ...، ص ۳۷۰.

یک، شرحی کوتاه خواهیم آورد:

الف نظریه اول شیخ: مشروطه مشروعه

شیخ فضل الله نوری، شهید راه جنبش شریعت خواهی در مشروطه، نخستین کسی بود که «مشروطه مشروعه» را بر سر زبانها انداخت و با این ترکیب در برابر حرکت مشروطه خواهی ایستاده حرکتی که تلاش می کرد از مشروطه، پدیده ای غیردینی ارائه دهد و برای مدتها دیگران را به تکاپو برای پاسخ گویی به آن واداشت.

نظر کلی بر این است که شیخ شهید، هدف مهمش پاسداری از احکام شریعت بود و زمانی که از جنبش مشروطه خواهی دفاع کرد، تصورش معطوف به شعارهای نخستین مشروطه خواهان در دفع ظلم و تحدید قدرت سلطان بود. زمانی که بحث «قانون» پیش آمد بویژه وقتی که تنه برخی از این قوانین موضوعه به قوانین شرعی خورد، وی تلاش کرد تا قوانین شرعی را در کنار مشروطه جای دهد. اصطلاح مشروطه مشروعه حاصل این روند بود آن هم با این هدف که شریعت را در بدنه حکومت مشروطه سلطنتی حفظ کند.

اکنون پرسش این است که در میان فرضهای مختلفی که برای این ترکیب وجود داشت، خود شیخ که سازنده آن بود، چه اندیشه ای داشت؟

چنین به نظر می رسد که آنچن در ذهن شیخ بوده است، نظامی مرکب از دو محدوده عرفی شرعی با دو حاکم، یکی از عرف با نام سلطان و یکی از شرع با نام فقیه بود که سابقه آن دست کم به زمان تشکیل دولت صفویه می رسید. بر مبنای این تفسیر به هر دلیل، تصرف حوزه قدرت سیاسی توسط مجتهدین، ممکن نیست و لاجرم این حوزه می باید در اختیار یک سلطان قرار گیرد که ترجیحاً اگر شیعه امامی و عادل باشد مطلوب جامعه شیعه خواهد بود. اما در کنار این سلطان، حوزه شرع بایست سلطان خاص خود را داشته باشد که همانا فقیه است. واگذاری این بخش به «سلطان عرفی» به هیچ روی قابل تصور نیست. بنابراین در نظامی ترکیبی، سلطان و فقیه خواهیم داشت که هر کدام حوزه کلی قدرت خود را خواهند داشت.

این نظریه یکسره در تمام دوره صفوی و قاجار مورد توجه و مقبول ترین توجیهی بود که برای تفسیر قدرت در این دوره انجام می شد. سلطان در محدوده عرف حکومت می کرد و فقیه در محدوده شرع.

با توجه به این پیشینه، ترکیب مشروطه مشروعه به این معنا بود که همان نظام سابق یعنی سلطنت + شرع برپا باشد، جز آنکه اکنون سلطنت، محدود هم شده باشد. مشروطه همان نظام سلطنتی سابق اما محدود شده است که در کنار آن باید حدود شرع نه تنها حفظ شود، بلکه همچنان در اختیار علما قرار گیرد. تصور شیخ فضل الله نوری بر

ص: ۱۴۱

این پایه استوار بود و این نظام تقریباً از گذشته شیعه، یا به عبارت بهتر از زمان تأسیس دولت صفوی در میان فقهای شیعه پذیرفته شده بود. در این نظام، «سلطنت» همان حکومت غصبی بود که به «ضرورت» پذیرفته شده بود و در عین حال، این امکان را هم در اختیار مجتهدان قرار داده بود تا در محدوده شرع، حکومت کنند.

ایده آل در این عصر از نظر شیخ آن است که سلطنت یعنی قدرت اجرایی حکومت، در اختیار سلاطین، اما قوانین در حوزه اختیارات فقها و سلطان عامل اجرای قوانین شرع باشد. ایشان در رساله حرمت مشروطه از سه اصل «عدل» و «نبوت» و «سلطنت» یاد می کند که در برخی از انبیاء از جمله نبی خاتم(ص) جمع بود. اما بعدها در اثر «عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر یعنی تحمل احکام دینیه و اعمال قدرت و شوکت» در دو محل واقع شد اما در هر حال، آنها مکمل یکدیگر هستند.(۱)

به هر روی، شیخ در دوره نخست مخالفت خود با روند مشروطه، بر افزودن کلمه مشروعه پس از مشروطه اصرار داشت. این یکی از خواسته های شیخ در دوره تحصن در حضرت عبدالعظیم بود(۲) که از هشتم جمادی الاولی تا هشتم شعبان ۱۳۲۵ ادامه داشت. اما همان طور که خواهیم دید، این نظر شیخ نسبت به مشروطه تغییر کرد و خود علت آن را در رساله حرمت مشروطه بیان نمود.

ب نظریه دوم شیخ: عدم امکان وصف مشروطه به مشروعه

مخالفان جدی مشروطه، بویژه پس از سقوط مشروطه اول و فراهم آمدن زمینه برای پاک کردن صورت مسئله، به سمت نفی کامل مشروطه رفتند و آن پذیرش نیم بندی هم که در قالب مشروطه مشروعه مطرح می کردند، کنار گذاشتند.

آنچه به لحاظ تئوریک برای توجیه عدم امکان موصوف شدن مشروطه به مشروعه در این فرض مطرح کردند این بود که مشروطه، پدیده ای است ذاتاً غربی و امکان اتصاف آن به وصف مشروعه وجود ندارد. در این تصویر، مشروطه، نوعی قانونگذاری است که مبنایش قبول نظریه اکثریت است اعم از آنکه با شرع موافقت داشته باشد یا نداشته باشد.

شیخ در رساله حرمت مشروطه با بیان سیر همراهی اش با روند مشروطه خواهی و اینکه به رغم ابهاماتش درباره مشروطه و مجلس، تلاش می کرده است تا آن را با شریعت تطبیق دهد، به گرایشی اشاره می کند که برابر این تلاشها موضعگیری کرده

ص: ۱۴۲

۱- . رسائل مشروطیت...، ص ۱۶۳.

۲- . نوری، فضل الله، لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، (لایحه مورخه ۱۸ جمادی الثانیه ۱۳۲۵)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.

است که «ممکن نیست مشروطه منطبق شود بـا قواعـد الهیه و اسـلامیه و بـا این تصـحیحات و تطبیقـات، دول خـارجه ما را به عنوان مشروطه نخواهند شناخت.» شیخ برای نشان دادن اینکه ماهیت مشروطه شرع پذیر نیست، به اصولی از مشروطه از جمله مساوات همه افراد مملکت در برابر قانون اشاره می کنـد و از قول یکی از اعضای مجلس نقل می کند که گفته بود این اصل به آن اندازه اهمیت دارد که اگر جز آن چیزی نباشد، دنیا ما را به مشروطه خواهد شناخت.

هدف شیخ در رساله حرمت مشروطه نشان دادن ناسازگاری اساس مشـروطه با اسـلام است و به قول ایشان «قانون مشروطه با دین اسـلام حضـرت خیرالانـام منـافی اسـت و ممکـن نیسـت کـه مملکـت اسـلامی در تحت قـانون مشـروطگی بیایـد مگر به رفع یـد از اسلام.»(۱)

شـیخ در رسـاله منسوب به او بـا عنوان تـذکرهالغافل (که پس از به توپ بسـتن مجلس نوشـته شـده) ضـمن یـاد از مخالفتهای قبلی مشـروطه خواهان برای قبول وصف مشـروعه برای آن در این عبارت «اگر مقصود حفظ شـرع بود، نمی گفتنـد که مشـروطه محبوب ماست، نخواهیم راضـی شد که کلمه مشروعه نزد او نوشته شود.» این بار مشروطه را به گونه ای وصف کرد که اساساً امکان شرعی شدن آن منتفی می شد. شـیخ پس از آن می نویسد: «حقیقت مشروطه عبارت از آن است که منتخبین از بلدان به انتخاب خود رعایا در مرکز مملکت جمع شونـد و اینها هیئت مقننه مملکت باشـند و نظر به مقتضـیات عصـر بکنند و قانونی مسـتقلاً مطابق با اکثر آراء بنویسـند، موافق مقتضات عصـر، به عقول ناقصه خودشان، بـدون ملاحظه موافقت و مخالفت آن با شـرع اطهر.»(۲) بنابراین، هرگونه اظهارنظر مبنی بر موافقت شـرع با قوانین مصوبه در این دولت، فریبی بیش نیست. نگاهی به این رساله، نشان می دهد که شیخ دیگر هیچ اعتقادی به مشروطه ندارد تا نوبت به مشروطه مشروعه برسد.

بـا مخـالفت کامـل شـیخ بـا مشـروطه، چیزی که می مانـد همـان ترکیب سابق یعنی سـلطان + فقیه است. اصل قوانین از فقهاست و سلطنت عامل اجرایی آن است.

بـدون تردیـد آنچه در عمل محقق شـد، سـخن شـیخ فضل الله بود که روند مشـروطه خواهی را به گونه ای می دید که جایی برای شریعت باقی نمی گذارد و اساس قید مشروعه را نمی پذیرد.

برخی دیگر از تئوریسـینهای مخالف مشـروطه هم این دیـدگاهها را داشـتند. از آن جمله مرحوم میرزا صادق آقا مجتهد تبریزی (م ۱۳۵۱ق) که وی هم مخالف با ترکیب

ص: ۱۴۳

۱- . رسائل مشروطیت...،ص ۱۶۷.

۲- . همان، ص ۱۸۲.

مشروطه مشروعه است و دلیلش هم عدم امکان وصف یک پدیده غربی به مشروعه است.

میرزا صادق آقا با اشاره به تعبیر «گاو مجسم» ابراز می دارد که این قبیل افراد، یعنی شیخ عبدالله مازندرانی، دچار تناقض شده اند. از یک طرف می گویند که مشروطه، مشروعه شدنی نیست و اگر کسی چنین بگوید گاو مجسم است و از سوی دیگر، می گویند مشروطه واجب شرعی است و اگر کسی آن را قبول نکند، از شیوخ نهروان بدتر است: «و گاهی می گوید مشروطه مخالف شرع است محال است مشروعه شود و گوینده او را مجسم گاو عمامه دار می نامند؛ و گاهی خود با فاصله می گوید: شرعاً واجب است و حال آنکه در صورتی که شرعاً واجب شد از واجبات شرعیه می شود و [اینکه] واجبات شرعیه مشروع نباشد و یا خلاف شرع، شرعاً واجب باشد اسباب حیرت است و جز اینکه این متکلم من حیث لایشعرون حرف می زند، مَحملی ندارد.» وی ادامه می دهد: «حیف باشد از اهل علم بلکه از مدعی علم بلکه متشکل به صورت اهل علم این قسم کلمات؛ و تعجب از این است که این مرد به هر دو طرف می زند. مشروطه مشروعه را گاو می نامد و کسانی را که می گویند موافق شرع نمی شود به خباثت ذات و شیخ نهروان رمی می کند و حال آنکه خود هر دو را گرفته و جمیع بین النقیضین گفته است.»

مجتهد لاری مدافع مشروطه مشروعه

حرکت نخست شیخ فضل الله نوری و تلاش برای جا انداختن قید مشروعه برای مشروطه، سبب شد تا در برخی از مناطق، کسانی آن را مطرح کنند، اما در ادامه خط شیخ را در مخالفت کامل با مشروطه، دنبال نکنند.

مرحوم سید عبدالحسین لاری (م ۱۳۴۲ق) از مجتهدان برجسته لارستان فارس که مانند دیگر مجتهدان این خطه و بوشهر، مدافع روند مشروطه بود و هم زمان با نگارش رساله قانون مشروطه مشروعه(۱) و دیگر متونی که در همین مسیر یعنی هویت بخشی شرعی به حرکت مشروطه خواهی داشت، برابر روند مشروطه نایستاد و با مخالفان مشروطه همراهی نکرد.

ارکان باور سیاسی مرحوم لاری در زمینه «مشروطه مشروعه» روی چند رکن بنا شده است:

رکن اول: پذیرش نظام شورایی که البته مرکب از افرادی باشد که «موقوف و معروف بر

ص: ۱۴۴

۱- . لاری، سید عبدالحسین، رسائل سید لاری، ج ۱، تحقیق سیدعلی میرشریفی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش، صص ۳۹۰ ۳۵۵.

حسن فطرت و رشاد و بصیرت» هستند. تمام مفاسدی که تاکنون برای عالم اسلام از آغاز تاکنون پیش آمده نیست مگر «به واسطه مخالفت حکم و شورای ملت و کفران نعمت.»

رکن دوم: اینکه این نظام شورایی صرفاً در دایره «قواعد و قوانین شرایع و دین اسلام و مسلمین» نظر بدهد لاغیر. هر چه این نظام رأی دهد لاجرم باید «به نظر صوابدید آرا و شوراء انبیاء عظام و علمای اعلام و نواب حضرت خیرالانام و عقل عقیل مستقل امام علیه السلام والامقام و قواعد و قوانین شرع اسلام» باشد.(۱)

رکن سوم: پدید آمدن قانون ملی از ترکیب دو رکن قبلی. قانونی که به نظر سید ویژگیها و خصوصیاتی دارد که عمدتاً در نفی ظلم و ستم و بدعت و جلوگیری از تجاوز کفار و تحقق عدالت و بسیاری از چیزهای دیگر است که وی درباره ویژگیهای قانون ملی برشمرده است.

وی در این رساله نه از سلطنت یاد می کند و نه از نقش سلطنت در این مجموعه. اما آشکار است که برای وی مهم تر از هر چیز اجرای شریعت، رعایت عدالت، مبارزه با سلطه خارجیها به خصوص کوتاه کردن دستشان از گمرکات و درآمدهای مالی ایران و ... است و قاعدتاً وی باید این نگاه خود را با آنچه که در حال انجام در کشور بوده، منطبق می کرده است.

شاید بنا بر اصطلاح رایج بتوان گفت که مجتهد لاری در این رساله بیش از آن که بر این تأکید کند که چه کسی باید حکومت کند برای چگونه حکومت کردن و قانون تصویب کردن، نظریه پردازی می کرد.

ایشان در رساله قانون در اتحاد ملت و دولت و انطباق مشروطیت و مشروعیت(۲) نشان می دهد که همین مشروطه موجود را با قید انطباق آن با شریعت، کافی می دانسته به شعارهای مخالفان مشروطه از جمله «مشروطه نمی خواهیم دین نبوی خواهیم» اعتقادی نداشت و آن را از «شعریات و مغالطات» می شمرد.(۳) وی در ادامه تأکید می کند که «شخص اول مجلس» باید «فقیه عادل جامع الشرایط باشد».(۴) سید لاری، دو نظام را تصویر می کند: یکی «دولت مشروطیت مشروعه» و دیگری دولت «مستبده قهریه جوریه غیرمشروعه».(۵)

ص: ۱۴۵

۱- . رسائل مشروطیت...، ص ۳۶۹.

۲- . لاری، رسائل سید لاری، ج ۱، صص ۴۰۸ ۳۹۴.

۳- . همان، ص ۴۰۵.

۴- . همان، ص ۳۹۵.

۵- . همان، ص ۴۰۷.

نتیجه گیری

شاید مهم ترین نتیجه حاصل از این مباحثات آن باشد که مشروطه مفهومی مبهم بود و به دلیل همین ابهام، آن همه اختلاف نظر به خصوص در ارتباط با مناسبت میان مشروطه و شریعت پیش آمد. به عبارتی، هر کسی برداشت خود را از مشروطه داشت. یکی آن را از منظر دینی می دید و دیگری از منظر غربی. بسته به آنکه خاستگاه فکری این افراد در کجا استقرار یافته باشد.

از آنجا که نظریه حاکم در مشروطه، به دلیل روند کلی تحولات سیاسی و فکری در کشور به سمت مدرنیسم بود، مشروطه دینی دوامی نداشت لذا اوضاع به گونه ای بود که حتی متدینین طرفدار مشروطه هم، چندان متمایل به پذیرفتن قید مشروعه برای مشروطه نبودند. آنان خام این معنا بودند که فقط و فقط قصد نوعی اصلاح صوری سلطنت را دارند و این هم البته مطلوب است اما غافل از اینکه حرکت کلی و میل عام در تحول مشروطه خواهی، به سمت چیزی است که در آن جایی برای شریعت جز در بخش خصوصی زندگی افراد نمی ماند. به همین دلیل است که باید با این گفته مرحوم حائری موافق بود که «در حقیقت سخن شیخ فضل الله در مورد این مسئله با آنچه در واقع امر رخ داد، نزدیک تر به نظر می رسد بدین معنا که وی به درستی دریافته بود که مشروطه گری به شیوه ای که بر خلاف دستورهای شریعت اسلام است، عمل می کند.»(۱)

منابع:

۱. ثقه الاسلام تبریزی، علی، رساله لالان، ۱۳۲۶ق.

۲. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.

۳. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.

۴. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، چ پانزدهم، ۱۳۶۹ش.

۵. لاری، سید عبدالحسین، رسائل سیدلاری، ج ۱، تحقیق سیدعلی میرشریفی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش.

۶. مجموعه ای از: رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات،... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ج ۱، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۲ش.

ص: ۱۴۶

۱- . حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش، ص ۳۱۹.

۷. نجفی، موسی، انـدیشه سیاسـی و تاریـخ نهضت بیدارگرانه حاج آقا نورالله اصـفهانی، بخش رساله مقیم و مسافر، تهران، مؤسسـه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸ش.

۸. نوری، فضل الله، لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، (لایحه مورخه ۱۸ جمادی الثانیه ۱۳۲۵)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.

ص: ۱۴۷

ص: ۱۴۸

مشروطه از نگاه آخوند خراسانی/دکتر غلامحسین زرگری نژاد

مشروطه از نگاه آخوند خراسانی

دکتر غلامحسین زرگری نژاد

غلامحسین زرگری نژاد در سال ۱۳۲۹ش در بجنورد متولد شدند. کارشناسی ارشد را در دانشگاه تهران در رشته تاریخ و دکترای تاریخ را از دانشگاه تربیت مدرس گرفتند از وی که استاد و رئیس گروه تاریخ دانشگاه تهران هستند به غیر از مقالات گوناگون کتابهایی منتشر شده است که رسائل مشروطت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تاریخ صدر اسلام عصر نبوت، خاطرات نخستین سپهبد ایرانی امیر احمدی، نهضت امام حسین و قیام عاشورا و فتاوی جمعی علما در جنگ ایران و روس مهم ترین آنها است.

بسم الله الرحمن الرحیم

با کسب اجازه از هیئت رئیسه محترم. بحث خودم را با عنوان مشروطه از نگاه آخوند خراسانی تقدیم می کنم. امیدوارم که بتوانم نقطه نظر آخوند را در باب مشروطیت در این فرصت کوتاه بیان کنم. از زمان صدور فرمان مشروطیت تا جمادی الاول ۱۳۲۶ که مجلس اول مشروطه با گلوله باران قوای محمد علی شاه و فرماندهی لیاخوف روسی برچیده شد کشاکشهایی در باب مسئله مشروطه و ماهیت و آثار و نتایج و معایب و محاسن مشروطه از سوی دو جریان اصلی مطرح شد. یکی از این دو جریان که رهبری اصلی آن را آخوند خراسانی بر عهده داشت و در شمار یکی از برجسته ترین از این ۳ تن بود به مشروطه با نگاه مثبت می نگرد. همانطور که آقای جعفریان دوست خوبم فرمودند نه به عنوان نظامی که مشروع است و می تواند در دوره غیبت مطابق با مبانی شرعی اتفاق بیفتد و تحقق پیدا بکند. بلکه نظامی که می تواند در عصر غیبت و در دوره ای که دسترسی به امام معصوم میسر نیست، قدری از ستم را در

ص: ۱۴۹

جامعه محدود کند و با رنجها و آلام گسترده ای که از سوی استبداد مطلقه بر گرده مردم وجود داشت بکاهد.

تحقق آن مقداری از عدل که میسر است برای مجتهد مبسوط الید یا هر انسانی که می تواند به اندازه توانایی در این راستا فعالیت کند هم عقلی است، هم بنیاد عقلی دارد و هم بنیاد شرعی. بنابراین هیچ مسلمانی به خصوص مجتهدین و مراجع نمی توانند در شرایطی که استبداد مطلقه بر کشور حاکمیت دارد نسبت به اجرای آن مقدار از عدالت که میسر است بی تفاوت بمانند و مردم را در اوج ستم و مصیبت به حال خود رها کنند.

بنابراین تحقق عدل و تهدید ظلم یکی از مبانی آخوند خراسانی بود و به آن توجه جدی هم نشان داد من نگاه آخوند و مبانی نگاه وی را در همراهی مشروطیت نمی گویم. مشروطه مشروعه را در همراهی وی در اطلاعیه ها اعلامیه ها و نوشته های خود او و شاگردان ممتاز او می توانم ارائه کنم اما به دلیل آنکه فرصت کوتاه است به دو سند اشاره می کنم. بدین معنا که عدل و تحقق آن به مقداری که میسر است در عصر غیبت وظیفه مسلمانان است و بر آنان واجب است و مرحوم خراسانی با توجه به این بنیان به حمایت از مشروطیت پرداخت.

شیخ رساله کوتاهی دارد که ناشناخته است و من تصادفاً آن را پیدا کردم. رساله عنوان، نام و تاریخ ندارد اما از محتوا و مباحث آن بر می آید که در آستانه گلوله باران مجلس توسط محمد علی شاه نوشته شده و به دنبال شبهاتی که در باب حرمت مشروطه مطرح شد و مواضع متعددی که علیه مشروطه است از سوی جناحهای مخالف مشروطه گرفته شده است. من نام این رساله را بر اساس محتوای آن گذاشتم علاج امراض مهلکه. سخن آخوند درباره این مطلب است. می گوید:

«۱ کشور هم زیر یوغ استعمار قرار دارد. مردم بی هیچ قاعده و مبنایی مورد هجوم و ستم قرار می گیرند. کسی که به داد و فریاد مردم برسد نیست. بنابراین لازم است در این شرایط وانفسا برای نجات مردم از این مصیبت و از چنگال گرگان خونخوار کاری کرد. ۲ کشور در اوج فقر قرار دارد و برای نجات این فقر که علت اصلی آن استبداد و کارگزاران استبداد است، باید قدمی برداشت. گرسنگان هر روز فریادشان فراوان تر و ناله های مظلومان بیشتر می شود باید برای نجات آنان کاری کرد.»

۳ کشور در اوج وابستگی به صنایع اجنبی قرار دارد. به خاطر روند وابستگی به صنایع اجنبی هر روز دارد کالاهای اجنبی بیشتر می شود. اولیای کشور و عمله استبداد برای نجات کشور از این وابستگی و روند رو به تزاید وابستگی کاری نمی کنند. بنابراین باید قاعده و قانون در کشور در پرتو یک نظام غیر استبدادی ایجاد کرد تا بتوان کشور را از قید وابستگی نجات داد. من برخی از عباراتها را از رساله یادداشت کردم.

ص: ۱۵۰

آخوند اوضاع اسفبار اقتصادی کشور را در حد یک پاراگراف می نویسد بعد به راه چاره می پردازد.

۱ اصلاح حال کلیه متصدیان و تربیت آنها و همت گماشتن به مصالح نوعیه و نجات مردم از یوغ استبداد.

۲ تحصیل اتحاد کامل فیمابین دولت و ملت. بعد اشاره می کند این اتحاد به دلیل ستمی که از سوی پادشاهان وجود داشته نسبت به ملت هرگز شکل نگرفته. برای نجات کشور اتحاد بین دولت و ملت لازم است و بنابراین راه چاره دومی که عنوان می کند عبارت است از: تحصیل اتحاد بین دولت و ملت به نحوی که پادشاه به لفظ پادشاه بسنده نکند و واقعاً پدر ملت باشد و ملت نیز خود را فرزند پادشاه بنامند و بعنوان یک خانواده فرزند و پدر کشور را اداره کنند.

۳ تهیه اسباب استغنا از اجانب با احداث کارخانجات داخلی در حالیکه غالب تولیدات از خارج می رسد.

۴ ایجاد مدراس جدید برای تربیت فرزندان ملت.

در ادامه این بحث آخوند به تعریفی از مشروطیت می پردازد. آخوند صراحتاً گفته: تهدید استیلا و قصد تصرفات جائرانه متصدیان امور از ارتکابات غیر مشروع هست. این عصاره ای است از بخشی از مبانی آخوند در حمایت از مشروطیت. عبارتی دارد آخوند که من نگاهی به آن دارم یک متن تلگرافی است. در جمادی الاول ۱۳۲۶ نیروهای محمد علی شاه بعد از کشمکشهای فراوانی که شاه با مجلس داشت و به دنبال سوگندهای فراوانی که محمد علی شاه در حمایت از مشروطه یاد کرد، قسمی را بر روی قرآن نوشت و به ادعای مشروطه طلبان بارها آن را شکست و به تصریح آخوند کسی که چندین بار قسمهایی را بر پشت قرآن نوشته سوگند مجدد و اعلان اینکه دوباره حامی مشروطه خواهد بود ارزشی دیگر ندارد. این سخن را آخوند زمانی به محمد علی شاه می نویسد که محمد علی شاه با قیام شهرهای مختلف روبه رو شده و تهران در آستانه تصرف است و محمد علی شاه دوباره تلگرافی زده به آخوند که من سوگند می خورم که مشروطه را دوباره برگردانم. بنابراین آخوند می گوید سوگندی که بارها شکسته شده ارزشی ندارد.

در جمادی الاول ۱۳۲۶ به دنبال رسیدن خبر گلوله باران مجلس به نجف، آیات ثلاثه آنجا به خصوص آخوند به شکلی جدی درصدد مقابله برآمدند. با این اقدام محمد علی شاه یکی از تلگرافهای آخوند صادر می شود و میزان پای بندی ایشان به مشروطه را بیان می کند من به این تلگراف از منظر بحث سیاسی و مقابله با محمد علی شاه نگاه نمی کنم. من متن تلگراف را عرض می کنم تا ببینیم چه مبنای فکری در حمایت از مشروطیت در

ص: ۱۵۱

این تلگراف وجود دارد.

«الیوم همه در دفع این سفاک جائر از اعظم واجبات است (علمای بزرگواری که با عبارات فقهی آشنا هستند و مسلط و صاحب نظر، می دانند که این عبارات چه عبارتی است) و مجاهدت در راه اعاده مشروطیت به منزله مجاهدت در رکاب امام زمان (ع) است.»

ببینید این فتوا یا حکم در حقیقت اعاده مشروطیت و اعاده مجلسی است که با گلوله باران از میان رفته و برچیده شده است. مردم در شهرهای مختلف با فتوای آخوند و علمای مدافع مشروطیت برخاستند و قیام کردند. ستارخان باقرخان بختیاریهای اصفهان هر کسی در هر جا عمدتاً بر مبنای رسالت دینی با پاسخ به یک درخواست پاسخ به یک فتوا پاسخ به یک نظر و استمداد برخاستند که مشروطیت را برگردانند. در این تلاش و فضا آخوند عنوان می کند که مجاهدت برای اعاده مشروطیت به منزله مجاهدت در رکاب امام زمان (عج) است.

این به معنای این است که آخوند می اندیشد و در سایر نوشته هایش عنوان کرده چنان که در سایر نوشته های شاگردانش مانند میرزای نائینی و دیگران که او تأیید کرده نوشته ها را مهر تأیید زده است این نوشته ها را بر تنبیه الامه و تنزیه المله تقریظ نوشته بر اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه که رساله ای است در حمایت از مشروطیت توسط ملاـ محمد اسماعیل غروی از دیگر شاگردان آخوند تقریظ نوشته شده است.

در همه این رساله ها مشروطیت را نه به عنوان حکومت مطلوب قطعی نهایی و غیر قابل خدشه در دوره غیبت می شمارند اصلاً چنین چیزی نیست. به عکس مخالفان، اصلاً معتقد نیست مبانی حکومت مشروطیت در این دوره آرام نوشتن است. مبانی آن وکیل فرستادن است به مجلس و مبانی آن داشتن آزادی نه به معنای هرج و مرج آزادی به معنای رهایی از قید استبداد است. با این تأکید آزادی از قید استبداد نه بی بند و باری نه از قید شرع. با این مبانی از مشروطیت دفاع می کند حالا مشروطیت درعمل چه می شود؟ آیا پای بندی می ماند؟ اینها بحث دیگری است که در چارچوبهای نظری نمی گنجد. در دیدگاه مخالف عده ای وجود دارند که معتقدند یک حکومت دو قطبی باید در دوره غیبت سلطان، قوه مجریه را متولی باشد و مجتهدین قانون بنویسند و به سلطان ارائه کنند. در مقابل چنین نظام و الگویی از حکومت در دوره غیبت، آخوند از حکومت مشروطه که نمایندگان مردم به مجلس راه پیدا بکنند، نمایندگان مردم تحت نظر مجتهدین جامع الشرایط یا تراز اول قانون بنویسند و قانون مطابق با شرع باشد، دفاع می کند. چرا؟ چون معتقد است در عصر غیبت مجتهدین هر مقدار که بتوانند باید خود را به عدل نزدیک کنند. آن مقدار که ممکن است عدل را اجرا کنند. مبانی اصولی

ص: ۱۵۲

هم در پشت این اندیشه است. آخوند از بزرگان اصولی حوزه است و طبیعی است که اگر نگوییم این مبنا مبنای اصولی است اما این سخن سخن عاقلانه ای است که او و شاگردان آخوند به آن استناد می جویند. اگر همین عدل را در عصر غیبت نمی شود پیاده کرد!! اگر نمی شود همه عدالت را برپا کرد!! اما می شود قدری آن را اجرا کرد. اگر قدری از عدل میسر است که اجرا بشود از اجرای همان مقدار از عدل نباید روی برتافت.

والسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

ص: ۱۵۳

ص: ۱۵۴

مشروطه در اندیشه سیاسی شیخ حسین یزدی

مشروطه در اندیشه سیاسی شیخ حسین یزدی(۱)*

مقدمه

«شیخ حسین یزدی» یکی از روحانیان به نام دوره مشروطه که منزلت علمی و فقهی او حتی بر مورخین آن زمان نیز پوشیده مانده بود و به همین دلیل در کتابهای تاریخی دوره مشروطه کمتر نامی از او ذکر شده است. یزدی را در همان زمان مشروطه مردی روشن بین و شخصیتی با وسعت دید می شناختند. او در دوره های اول، دوم و سوم نماینده تهران در مجلس شورای ملی بود. او ۷۸ سال (۱۲۳۳ ۱۳۱۱ش) عمر کرد و در تهران درگذشت.

شیخ حسین یزدی که در کسوت روحانیت می زیست، از اعضای «حزب اعتدالی» در زمره اکثریت پارلمانی در دوره دوم مشروطه بود.(۲) و «سیدحسین اردبیلی» نماینده مشهد در مجلس دوم. اگر نظریه پردازان

ص: ۱۵۵

۱- . این مقاله از فصلنامه مطالعات ملی، س ۷، شم ۳ (پاییز ۱۳۸۵) گرفته شده است.دکتر حسین آبادیان

۲- . حزب اقلیت هم حزب دمکرات نام داشت. این احزاب به پیشنهاد ناصرالملک نایب السلطنه در دوره مجلس دوم شکل گرفتند، تا اکثریت و اقلیت پارلمانی مشخص گردد و بتوان بر آن اساس دولتی پایدار تشکیل داد.

حزب دمکرات به جدایی دین از سیاست و نیز ضرورت تقلید از ظواهر فرهنگ غرب باور داشتند(۱)، یزدی بر اساس استدلالهایی جالب توجه از عدم امکان مطلق جدایی دین و سیاست و نیز تأسیس نوعی منظومه فکری به جای تقلید از ظواهر فرهنگ غرب حمایت می کرد. به عبارتی او درصدد بود تا بر اساس فرهنگ بومی و البته مذهب شیعه، روایتی از مشروطه ارائه دهد که با ملزومات و مقتضیات اجتماعی و فرهنگی ملت ایران منطبق باشد. در این رویکرد او گفتاری(۲) کاملاً ـ دینی ارائه می داد. در مقاله حاضر به بررسی نسبت دین با اندیشه و نظام سیاسی مشروطه از دیدگاه شیخ حسین یزدی می پردازیم. سئوالهای اصلی مقاله حاضر عبارت اند از: تلقی شیخ حسین یزدی از مشروطه چیست؟ وجوه افتراق و اشتراک او با سایر مشروطه خواهان کدام است؟ آیا او به تقلید از مشروطه اروپا باور داشت یا اینکه معتقد به نوعی تأسیس اندیشه سیاسی بر اساس ملزومات و فرهنگ بومی مردم ایران بود؟

شیخ حسین یزدی به کدام جریان سیاسی دوره مشروطه تعلق داشت؟ برای یافتن پاسخ این سئوالها و نیز به منظور فهم بهتر اندیشه های وی به اندکی از مواضع حزب اعتدالی در مورد مسائل اجتماعی و فرهنگی و تفاوتها و تشابه های فرهنگ بومی و دیگران(۳) اشاره می کنیم. زیرا یزدی یکی از نظریه پردازان حزب اعتدالی بود و در تدوین مرام نامه آن نقشی مؤثر داشت. ابتدا به اصول مسلکی این حزب می پردازیم.

اصول مسلکی حزب اعتدالی

شیخ حسین یزدی، از اعضای اکثریت پارلمانی مجلس دوم یا همان حزب اعتدالی بود. اعتدالیها حفظ وحدت و منافع مشترک ملی را در پرتو تاریخ، فرهنگ و عقاید افراد ممکن و میسر می دیدند. از نظر آنها «اصول موضوعه» مبنای تشکیل جوامع انسانی نیست، بلکه آن اصول و معاهدات وجه تمایز گروههای مختلف انسانی را از یکدیگر

ص: ۱۵۶

۱- . برای آشنایی با دیدگاههای آنان نک: آبادیان، حسین، بحران مشروطیت در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۸۳ش، صص ۳۰۸ ۲۹۴.

۲- . Discourse، عبارت است از مجموعه ای از قواعد و آیینها که موضوعات معینی را شکل می بخشند. از نظر میشل فوکو، گفتار که در کشور ما به گفتمان هم مشهور است، زمینه ای است مفهومی که در آن دانش تولید می شود. نک: Michel Foucault: The Archaeology of Knowledge, New York, Pantheon Books, ۱۹۷۲.

۳- . مراد ما همان واژه The Others است که از ادوارد سعید وام گرفته ایم، برای آشنایی با او و دیدگاههایش نک: سعید، ادوارد: شرق شناسی، ترجمه دکترعبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ش.

نشان می دهد. در اندیشه های این حزب مبنای اصول و ضوابط اجتماعی در همه جوامع یکسان نیست، و بسته به اصل پیش رفت بشر و اوضاع معیشتی و اجتماعی انسانها، نوع مقررات اجتماعی هم با یکدیگر تفاوت دارد. معیار قانونگذاری «احتیاجات واقعی» است و عرف هم این احتیاجات را مشخص می کند؛ به عبارت فقهی تشخیص موضوع بر عهده اهل عرف است و تعیین حکم آن موضوع با فقها. نظریات اجتماعی نسبی اند و «در هر عصر مختلف و نسبت به هر یک از هیئتهای اجتماعیه طرز و شکل مخصوص خواهد داشت.» از نظر اعتدالیها هر وسیله ای که رفاه عمومی و بهبود زندگی اجتماعی بشر را وعده دهد، باید وارد اصول اجتماعی گردد.(۱) اعتدالیها یکی از مهم ترین این وسایل را مذهب می دانستند که رستگاری دنیا و آخرت انسان را وعده می دهد. اعتدالیها انسانها را بر دو گونه می دانستند: ایده آلیست و رئالیست، گروه دوم در پی به دست آوردن وسایل ممکن برای آرزوهای قابل حصول هستند، اما گروه نخست «با یک شعف طفلانه» آرزوهای دور و دراز در سر می پرورانند. اینان اوقات خود را به تجسس و «پیروی مقاصد موهومه و تمناهای خیالی» می گذرانند که هرگز وجود خارجی ندارد، و بسیاری از ذهنیات آنها «فقط از مولدات عالم فرض و وهم است.» اینان در «تعقیب امیدهای خارج از حیز امکان» خود را دلخوش می دارند و با طرح آرمانهای غیرقابل حصول، افراد را از اصلاح و تعدیل اوضاع ناگوار باز می دارند و مردم را دچار بدبختی و فلاکت می نمایند. افکار دور و دراز و «خیالات نیش غولی» و «تصورات سطحی» از ممیزات اینهاست، آن تصورات چیزی در «حکم سراب» است و «دروغی است که هرگز ما را به شاه راه حقیقت رهبری نمی کند.» اندیشه های ایده آلیستها نه امروز قابل تحقق است و نه فردا، «بلکه فقط انسان را از توسل به وسایل فعلی و اتخاذ تدابیر حسنه» باز داشته، و مانع از «جرح و تعدیل» می شود و در نتیجه بی اعتدالی جامعه را فرامی گیرد. به جای در پیش گرفتن آرزوهای واهی باید کاری کرد که سعادت به تدریج شکل گیرد، از این رو باید مقتضیات عصر و مناسبات وقت را در نظر گرفت. برای فاصله گرفتن از اوهام غیرقابل اجرا باید «کاملاً اوضاع و احوال حاضره را رعایت و احتیاجات مقتضیه را مناسب هر روز انجام داد».(۲)

اعتدالیها می گفتند باید «فیلسوفانه» و «به طرز عقلایی» راه پیمود، از توسل به اعمال نامشروع برای رسیدن به قدرت جلوگیری کرد. آنها با مثالی از قانون تکامل استدلال

ص: ۱۵۷

۱- . مرامنامه ها و نظامنامه های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳ش، ص ۹۸.

۲- . همان، ص ۹۹.

می کردند که تکامل به شکل طبیعی امری تدریجی است. طبق این اصل آنها از «محال بودن تجدد آنی» سخن می گفتند.(۱) نکته بسیار مهم در اندیشه اعتدالیها اینکه مبنای اساس جدید، اساس قدیم است که به کمال می رسد. به عبارتی کمال هر لاحق در ذیل ناقص سابق انجام می گیرد. پس یک شبه ره صد ساله رفتن «فرع بر محال» است، تجدد آنی امری است خیالی که «جز اختلال و خرابی و آشفتگی اجتماعی نتیجه ای نخواهد داشت.» از نظر منطقی ایجاد بر اعدام(۲) تقدم دارد، «زیرا ایجاد اساس جدید مستلزم اعدام اساس قدیم است.»(۳) اساس «حقوق بشری» مقابله با ظلم است و بر این اساس باید تمهیداتی اندیشید تا کیفیت اجرای این حقوق تضمین گردد. از نظر اعتدالیها «تصدی امور جمهور» فقط یک وظیفه و تکلیف است و نه حق، حکومت «اجتماعی» است و قوانین موضوعه هم باید مبتنی بر سنن و «افکار عمومی» باشد، مهم تر اینکه «قوه تشریعیه» و «اجرائیه» در عین استقلال و تفکیک، برخلاف اندیشه دمکراتها نباید به کلی نامربوط به یکدیگر فرض شوند.(۴)

به باور اعتدالیها هر نویی ریشه در کهنه دارد و به عبارتی نو از درون کهنه بیرون می آید. تأسیسات جدید که باعث سعادت بشرند، فقط از طریق تدریجی قابل حصول است. در همین راستا اگر چه آزادی «مطلقه» است، اما آزادی هر فرد تا جایی است که با آزادی دیگران تصادم نداشته باشد.(۵) نتیجه این مقدمه آنکه وضع قانون به نسبت اختلاف اخلاق و عادات ملل با یکدیگر متفاوت است. استدلال می شد که در قانونگذاری فقط هنگامی نسبت به عادات و آداب ابراز بی تفاوتی یا مخالفت می شود که مخالف «قوانین طبیعیه» باشد، مثل اینکه مردمی عادت به آدم خوری داشته باشند، چون این عادت ظلم است و طبیعت آن را منع کرده، نباید به آن اعتنا کرد و باید آن عادت را دفع نمود.(۶) اینکه نباید کاری را انجام داد که «طبیعت» آن را منع کرده، در خور توجه است. از این نظر چنین مستفاد می شود که ظلم و عادات قبیحه نظیر آدم خوری، مغایر

ص: ۱۵۸

۱- . برای فهم اهمیت دیدگاههای یاد شده و اینکه اندیشه های جدید چگونه به طور تدریجی رشد و نمود کردند و نیز برای ریشه یابی اندیشه های جدید در مفاهیم فکری و فلسفی قرون وسطی نک: طباطبایی، جواد، جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲ش؛ نیز بنگرید به: J. Bronowski Bruce Mazlish: The Western Intellectual Tradition (From Leonardo to Hegel), New York, Harper and Row, ۱۹۷۵.

۲- . منظور نویسنده تعابیر فلسفی این کلمات است.

۳- . مرامنامه ها و نظامنامه های...، ص ۱۰۱.

۴- . همان، ص ۱۰۲.

۵- . همان جا.

۶- . همان جا.

نظم طبیعی است و زندگی بر اساس نظم طبیعی به واقع ادامه حیات مبتنی بر فرامین الهی است؛ زیرا خداوند انسان را به چیزی خلاف طبیعت، امر نمی نماید.

اعتدالیها در مورد ملت و نحوه تکوین آن هم دیدگاه جالب توجهی دارند. به نظر آنان چیزی که «ملت» را تشکیل می دهد منافع مشترک و حقوق مشابه در سرزمینی معین است. در عین حال خصایص ویژه؛ هر ملتی را از ملت دیگر متمایز می سازد. خصوصیات ویژه «مذهب و ملیت و زبان و امثال آنها» محور هویت جمعی اند و «بالطبع محفوظ خواهند ماند.» از سویی مبنای مناسبات بین المللی هم «حقوق وطنیت» است، یعنی هیچ ملتی حق ندارد در امور ملتی دیگر دخالت کند. هدف اصلی هر حکومتی هم «حفظ نظام» است و برای این منظور باید ارتش دائمی داشته باشد، زیرا این امر از «واجبات عینی»(۱) است. اعتدالیون مخالف نظریه جهان وطنی بودند و می گفتند وحدت حقیقی بین ملل عالم «ممکن الوقوع» نیست، بلکه باید درجات زندگی مردم را در اکناف عالم به یکدیگر نزدیک تر کرد تا از تزاحمات و تصادمات کاسته شود. به عبارت بهتر اینان باور داشتند که سیطره فرهنگ و نظام سیاسی واحد بر کل عالم غیرممکن است، هر ملتی باید ضمن حفظ مختصات و مبانی فرهنگی خود، برخی وجوه مشترک انسانی را سرلوحه تکاپوهای خود قرار دهد. به مصداق آیه کریمه خود، «لیس للانسان الا ما سعی» (سوره نجم، آیه ۳۹)، بهره مندی از حقوق در برابر انجام عمل است، از این رو باید امتیازات نامشروع ناشی از غیر راه توصیه شده در قرآن کریم، برچیده شوند.(۲)

اعتدالیها اسلام را اساس وحدت ملی و پایه نظامی قانونمند برای ایران می دانستند، و می گفتند قوانین دینی بهترین ضامن باطنی و اجرایی حفظ اصول مشروطه مثل برابری، برادری و آزادی است، پس باید حفظ اصول دینی را در جامعه الزامی دانست. دست یابی به حقوق از طریق دینی و باطنی سهل الوصول تر است، مضافاً اینکه علایق دینی باعث تصفیه و تزکیه و تکمیل اساس تمدن حقیقی است و در آن صورت نیازی به آمر و ناظر نیست، زیرا آمر و ناظر درونی شخص مکلف را از ناظر بیرونی بی نیاز می کند و او را به رعایت قانون ملزم می سازد. در همین راستا اعتیاد به الکل و مواد افیونی باید برچیده شود، زیرا اعتیاد منافی صحت جسمانی و سلامت روحی و عقلی است و با برچیده شدن عادات نکوهیده سعادت اجتماعی تأمین و موانع و نقایص و معایب پیش رفت اجتماع برطرف می گردد.(۳)

ص: ۱۵۹

۱- . در باب تقسیمات واجب نک: مظفر، محمدرضا، اصول فقه، ج ۱، ترجمه محسن غرویان، قم، دارالفکر، ۱۳۸۴ش، صص ۱۱۰ .۱۰۲

۲- . مرامنامه ها و نظامنامه های...، ص ۱۰۹.

۳- . همان، صص ۱۱۶ ۱۱۵.

با این حال تعدی و تجاوز(۱) و پیروی از نفس اماره(۲) و زیر پا گذاشتن اصول و ضوابط اجتماعی خاص انسان است. گرچه صفات ناپسند می تواند در پرتو اصول دینی «متدرجاً» در سراسر دنیا «ضعیف» شود، اما معایب اجتماعی لزوماً نابود نخواهند شد. بهترین راه کاستن از معایب اجتماعی و ترویج اصول صحیح رفتار جمعی، توسل به قوه اخلاق است و از این طریق باید به تزکیه اخلاق عمومی پرداخت: «باید عامه را به مقاصد لایق حصول اقناع، و از تعقیب آرزوهای بعیده و طول آمال و هیجان مشتهیات نامتناهی منصرف و جلوگیری نموده و به واسطه تزکیه اخلاق و تصفیه اذهان و توسعه افکار آنها، هیئت اجتماعی را از تصادمات به طغیانهای نامشروع که سبب تزلزل انتظام عمومی و مورث تولید هرج و مرج و باعث ظهور مشقت و بروز بدبختی برای هیئت [اجتماعی] است، تأمین کرد.»(۳)

دین و عرصه عمومی در دوره مشروطه

گروه مروج تلقی دینی از مشروطه، مستقیم و یا غیرمستقیم تحت تأثیر فرامین، فتاوا و احکام مراجع تقلید مقیم عتبات قرار داشتند. به باور مراجع اختلافات داخلی در صفوف مشروطه خواهان، ریشه اصلی تجاوزطلبیهای بیگانگان بود که قشون خود را به بهانه های گوناگون و به واقع برای نقض استقلال و تمامیت ارضی کشور، به این سوی روانه می کردند. آنها از مردم و احزاب سیاسی می خواستند اهتمام خود را مصروف «تشیید مبانی دیانت» نمایند.(۴) اتحاد خود را از دست ندهند و با کمک هم مشکلات را از سر راه بردارند. به واقع توده های مردم هم بیش از آنکه با مشروطه و تلقی اروپایی آن سنخیت داشته باشند، پیرو فرامین مراجع بودند. به طور مثال بارها اعلام می کردند حاضرند جان خود را در راه استقلال وطن و «شریعت اسلامی» فدا نمایند.(۵) نکته مهم اینکه هر جا نام وطن به میان می آمد، در کنار آن از شریعت اسلامی هم سخن گفته می شد، این نکته دلیلی بود بر اینکه در نظر مردم عادی، راه حفظ استقلال وطن تشبث به احکام شرعی است. زیرا در قرآن کریم آمده است: ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً. (سوره نسا، آیه ۱۴۱).

از آن طرف آخوند ملا محمدکاظم خراسانی ضمن ارسال نامه هایی از نجف برای

ص: ۱۶۰

۱- . اشاره به آیات فراوان قرآنی است مثل: کلا ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی. (سوره علق، آیه ۶).

۲- . اشاره ای است به این آیه کریمه: و ما ابرّئ نفسی انّ النفس لاماره بالسوء الاّ ما رحم ربی. (سوره یوسف، آیه ۵۳).

۳- . مرامنامه ها و نظامنامه های...، ص ۱۱۷.

۴- . مذاکرات مجلس شورای ملی دوره دوم، بیست و هشت ذی قعده ۱۳۲۸.

۵- . همان جا.

دست اندرکاران مشروطه، استحکام این نظام سیاسی را «برای حفظ استقرار مملکت اسلامی و ترویج شریعت اسلام و دفاع در برابر ظلم و بسط عدل و امر به معروف و نهی از منکر و ترفیه حال رعیت» می دانست.(۱) او اغتشاش داخلی و بحرانهای پی در پی را به واسطه «داخل بودن اشخاص سفیه در امور مملکت» می دانست، کسانی که «اغراض» معینی دارند و به همین دلیل مشروطه پیش رفتی نداشته است. او نتیجه عملی مشروطه ایران را منفی ارزیابی می کرد، به همین دلیل نوشت «مشروطیت بدنام» شده است.(۲) از سویی به دلیل سوءمدیریت تنفر عمومی ایجاد و فساد به عنوان عمده ترین مانع استقرار مشروطه، فراگیر گردیده است. خاطرنشان می گردید علی رغم هشدارها همه چیز به مسامحه برگزار شده است: «در مقام اصلاح مفاسد و تدارک مافات برنیامدند، دفاع و نهی اکید از منکرات و کفریات نفرمودند عاقبت وخیم خواهد بود، آنچه در عهده داشتم اعلام نموده که عندالله تعالی مسئول نباشد، ان شاءالله روابط بین دول و ملل را از دست ندهند تا در سایه آن استقلال مملکت اسلامی محفوظ بماند.»(۳) پس استقلال وطن در گرو اجرای مشروطه طبق معیارهای بومی شناخته می شد.

از نظر مراجع مقیم عتبات، انجام وظیفه و تکلیف شرعی بر هر چیزی مقدم بود. در حقیقت آنها دخالت در امر سیاسی را ناشی از همین تکلیف ارزیابی می کردند. هدف غایی مراجع هم وضع گفتاری بود که طبق آن حوزه شرع و سرزمین اسلامی حفظ گردد، به همین جهت حفظ استقلال کشور از طریق تمسک به احکام شرع ممکن دیده می شد. از نظر آنها این مهم دربردارنده هویت فردی و جمعی ایرانیان هم به شمار می آمد. در برابر غرب که تعاریفی مشخص از مقوله هویت پیش می کشید، روحانیان هم تعریف خاص خود را ارائه می دادند تا طبق آن ضمن مشخص شدن مرزهای فرهنگی وجوه تمایز خود از غیر واضح گردد. تعریف هویت بومی عکس العملی بود در برابر غیرغربی، که می خواست هنجارها و ارزشهای خود را به جوامع دیگر بقبولاند، و یا به قول برخی مشروطه خواهان به عنوان حقوق بشر و صیانت از آن معیارهای خویش را به ایرانیان تحمیل کند.(۴)

ص: ۱۶۱

۱- . همان، ۲۱ شوال ۱۳۲۹.

۲- . همان جا.

۳- . همان جا.

۴- . نمونه ای از این دیدگاه را سید نصرالله تقوی در ابتدای جنبش مشروطه بیان داشت؛ برای آشنایی با دیدگاههای او نک: آبادیان، حسین، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴ش، صص ۱۹۶ ۱۸۹.

یزدی و وضعیت مذهب در دوران تجدد

با این وصف اگر مهم ترین چالش فکری مشروطه خواهان در دوره دوم این جنبش را ناشی از حداقل دو رویکرد نظری در باب جایگاه دین در عرصه عمومی بدانیم، راه به خطا نرفته ایم. بدون تردید این چالش نقش و تأثیر عظیمی در فرایندهای فکری و نظری این زمان بر جای گذاشت که در ادوار آتی هم تبعات و آثار خود را در عرصه های ملموس و عینی زندگی اجتماعی ایرانیان برجای نهاد.

برخورد آراء و عقاید در مشروطه و نیز اختلاف نظریات عمدتاً مربوط به نقش و جایگاه دین در عرصه های گوناگون حیات فردی و اجتماعی انسان می شد. عده ای که به تقلید از ظواهر دست آوردهای تمدن جدید غرب باور داشتند، به واقع راه تأمل و خردورزی را در باب ماهیت مشروطه و حل و فصل آن مسدود می ساختند. اینان با اینکه مدعی تجدد بودند، اما به واقع با کوبیدن بر طبل نظریه تقلید از ظاهر دست آوردهای غرب به دو موضوع بی توجه بودند: نخست اینکه شرایط تاریخی و حیث فکری و فرهنگی ایران با غرب تفاوت دارد و نمی توان تمدنی را که بر بستر فرهنگی خاصی روئیده است به جایی دیگر منتقل کرد؛ دوم اینکه ماهیت تمدن جدید به خردورزی و تأمل عقلانی در پدیده ها موکول است و با ترویج نظریه تقلید، عملاً راه خردورزی که بنیاد تجدد است، به بن بست محتوم خود منتهی می شود.

شیخ حسین یزدی از نخستین افرادی بود که با تعبیری روشنفکرانه به پرسش اساسی وضعیت مذهب در دوران تجدد پاسخ گفت و در این زمینه با ابزار فقه اسلامی به مجادله نظری با حریف پرداخت. او نوشت که گلادستون از نخست وزیران بریتانیا، چون به احکام اسلامی آشنا نبود، آن را مانع از ترقی و تجدد می دید. اشاره او به نطق گلادستون در مجلس عوام بریتانیا بود که گفته بود تا وقتی اسلام در سرزمینهای شرق وجود دارد و احکام آن اجرا می شود، غرب در آن سامان موفقیتی نخواهد داشت. این دیدگاه معرف بینش و گفتار مسلط غرب در آن دوره بود. در آن مقطع تاریخی، غرب در برابر تمدن خود دشمنی را می طلبید که تمامی انحطاط را به آن مربوط بداند و در حقیقت برای استعمار توجیهی ایدئولوژیك خلق کند. شرق به طور عام و اسلام به طور خاص این دشمن فرضی غربیها بود، حال آنکه به قول ادوارد سعید، شرق منبع تمدنها و زبانهایی است که رقیب فرهنگی غرب به شمار می آید.(۱) در واکنش به دیدگاه برخی ایرانیان در این زمینه بود که یزدی می گفت با احکام اسلام دو گروه مخالفت می کنند: نخست کسانی که به صفت «ارتجاع» ملقب شده اند و عملاً راه گلادستون را در پیش

ص: ۱۶۲

۱- . سعید، شرق شناسی، ص ۱۴.

گرفته اند. اینان راه عوام فریبی در پیش گرفته اند و با اعمال خود می خواهند نشان دهند اسلام با ترقی و تجدد مخالف است. گروه دیگر کسانی که با در پیش گرفتن راه «مرتجعین» به شکلی دیگر همان گفتار را عرضه می کنند.(۱)

به نظر یزدی موافقین و مخالفین تلقی دینی از مشروطه، عملاً از یک آبشخور سیراب می شوند، گروهی با اعلام امتناع گفتگوی شرع و مشروطه، هر چیزی را که مصداق تجدد است مردود می دانند و گروهی دیگر هم که در ظاهر مخالف گروه نخست هستند، بر اساس همان گفتار، شرع را قربانی می کنند و یک سره راه تقلید از ظواهر غرب را در پیش می گیرند. از نظر او مبنای استدلال هر دو یکی است، اما عده ای در این بین به گمان خود از موضع شریعت از الزامات تجدد روی برمی گردانند و عده ای دیگر بر همان اساس شرع را به مسلخ می برند. بنابراین هر دو گروه آب به آسیاب غرب می ریزند؛ زیرا اسلام را مانع ترقی و تعالی می دانند.(۲) او این گونه پاسخ گفتن به مسئله مشروطه را انحرافی می دید و بر این باور بود که می توان پاسخی دیگر اقامه کرد. به دید یزدی البته این پاسخ از درون سنت استخراج می شود، اما سنتی که یافتن پاسخ به معضلات روز را سرلوحه تکاپوهای نظری خود قرار داده باشد. به عبارت بهتر در پاسخ موردنظر یزدی، سنت با توجه به اقتضائات دوران و الزامات زمان خود، در تلاش برای استخراج پاسخ از درون خویش است. این دید مبین نگاهی جدید به مقوله سنت بود، در این نگاه سنت قربانی نمی شد و البته تأملی در آن از منظر الزامات دوران جدید ضرورت درجه نخست پیدا می کرد. دقیق تر اینکه نگاه یزدی به تحولات زمان خویش، نگاهی متجددانه بود؛ یعنی در پرتو الزامات دوران خویش، تفسیری جدید از سنت ارائه می داد.

در این راستا یزدی با تأکید بر اهمیت فقه شیعه می گفت در اسلام برعکس اروپای مسیحی، قوانین مربوط به عبادات، اخلاق، اجتماعیات، معاملات و سیاسات وجود دارند. کتابهای فقهی مجموعه ای از احکام موردنیاز انسانهاست که به نظر او به هفت دسته تقسیم می شوند:(۳) در فقه ابتدا عبادات و فرامین مثل نماز و روزه و خمس و زکات و حج بررسی می شوند. یکی از نکات مهم اندیشه های شیخ حسین یزدی این است که او حتی خمس و زکات را هم در زمره احکامی توصیف می کرد که حکم مالیات

ص: ۱۶۳

۱- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۱ (۱۹ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۳.

۲- . همان جا.

۳- . در مورد تقسیم بندی فقه اهل سنت و انطباق آن با قانونگذاری جدید نک: محمصانی، صبحی، فلسفه قانونگذاری در اسلام، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ش.

موضوعه دارند و به همین دلیل مربوط به امور اجتماعی و سیاسی اند.(۱) به نظر او دسته دوم احکام فقهی مربوط به بیع، صلح، ربا، خیارات، نکاح و امثالهم است. دسته سوم را ایقاعات مثل طلاق و خلع و امثالهم تشکیل می دهند و گروه چهارم ارث و میراث؛ پنجم حدود و دیات؛ ششم حلال و حرام و هفتم احکام مربوط به قضاوت و محاکمات است که هر کدام در دسته ای خاص جای می گیرند.(۲) بنابراین برخلاف مسیحیت، در اسلام حکم هر چیزی مشخص است و در برابر اسلام بیشتر از دو موضع نمی توان گرفت: یا اینکه دین را از امور روزمره جامعه منفک بدانیم و قوانینی وضع کنیم که طبق «صلاح وقت» و «فارغ از موافقت و مخالفت با مذهب» باشد یا اینکه عکس آن عمل نماییم. اگر نظر اول اجرا شود باید محاکم شرعی برچیده شوند، این امر پذیرفته شدنی نیست، زیرا قضاوت «یکی از امور سیاسی مملکت است.»(۳)

از نظر شیخ حسین یزدی، مقدم ترین شرط قانونگذاری این است که با «مذهب رسمی و دینی اکثریت ملت»(۴) تعارضی نداشته باشد و هر قانونی علیه دین؛ قانونیت ندارد و باطل است. به دید او احکام دیانت مسیح عمدتاً مربوط به عبادات و اخلاق است و در باب مسائل اجتماعی در این دین، سخنی دیده نمی شود. از معاملات و عقود و ایقاعات و حدود و دیات شاهد مثال آورده می شد که با وصف اینکه در اسلام به وفور وجود دارند، در مسیحیت چندان سخنی از آنها دیده نمی شود. نکته جالب توجه در دیدگاههای شیخ حسین یزدی اینکه در قرون وسطای مسیحی که قدرت در دست روحانیت کلیسا بود، در امور مربوط به قوانین موضوعه به مقررات و قوانین یونانیها و رومیها مراجعه می کردند و ضرورتی به تطبیق قوانین با ضوابط دینی نمی دیدند و به مخالفت و موافقت آنها با یکدیگر توجهی نمی کردند، زیرا بحث قانونگذاری در مسیحیت بر خلاف اسلام، مسکوت مانده بود.

به دید یزدی، نخستین شرط قانونگذاری وجود مصلحت و فقدان مضرت(۵) است، به همین دلیل بسیاری از قوانین نسخ می شود، زیرا نفعی بر آنها مترتب نیست. نافع بودن قانون بر اساس ضابطه مصلحت عمومی، یکی از برجسته ترین نکات مورد توجه شیخ حسین یزدی است که در آثار سایر نظریه پردازان عصر مشروطه دیده نمی شود. وقتی وی از مصلحت سخن می گفت، اگرچه منظورش این نبود که قوانین صرفاً بر

ص: ۱۶۴

۱- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۲ (۲۲ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۳.

۲- . همان جا.

۳- . همان جا.

۴- . همان جا.

۵- . اشاره ای است به قاعده فقهی لاضرر و لاضرار فی الاسلام.

اساس مصلحت عمومی رایج در غرب و فارغ از مسائل و حدود دینی باید مورد توجه قرار گیرند؛ اما تفسیر شرع بر مبنای مصلحت نوعی؛ امری است در خور توجه که باید در تاریخ اندیشه سیاسی این دوره مورد توجه واقع شود. از دید یزدی مصلحت مزبور، در چارچوب شریعت معنا و مفهوم دارد، یعنی مصلحت عمومی ذیل احکام شریعت جای می گیرد و تعریف این مصلحت، تعریفی دینی است و نه غیردینی. پس بلافاصله عنوان می شد که قانون نباید با «عادات و اخلاق عمومی» متعارض باشد.(۱) مقصود از اخلاق عمومی، همان بایدها و نبایدهای مقرر شده در شریعت اسلامی بود. بنابراین وقتی یزدی می گفت قانون باید به «حیثیات ملیه و محلیه»(۲) نزدیک باشد، مراد نسبت داشتن این قوانین با فرهنگ دینی که تشکیل دهنده فرهنگ عمومی مردم بود و البته در این زمینه هم سیطره با اندیشه فقهی و شرعی بود. یزدی به تبعیت از مراجع مقیم نجف، تلاش می کرد بین گفتار شرعی و مشروطیت آشتی برقرار کند و بین آنها گفتگویی شکل دهد که هم ضامن دوام شرع باشد و هم جوابگوی نیازهای جدید سیاسی و اجتماعی ملت ایران. برخلاف کسانی که این امر را ممتنع می دانستند، وی اجرای مشروطه در ایران را بدون تشبث به این موضوع ممتنع تلقی می کرد. یزدی به امکان این گفتگو اشاره می نمود و البته برای توجیه دیدگاههای خود همیشه از فقه و اصول مثال می آورد. بحث عمده شیخ حسین یزدی در گفتار دینی اش مقوله هویت مشروطه ایران و نحوه صیانت از آن بود، او اسلام را جزء لاینفک هویت ایرانی و مشروطه ایران می دانست و می خواست با شرط حفظ آن با سامان گفتار مشروطه وارد گفتگو شود.

یکی از علل مخالفت گروه اقلیت پارلمانی یعنی حزب دمکرات با روند مشروطه، مخالفت آنان با نظارت پنج مجتهد بر مصوبات مجلس شورای ملی و تطبیق مصوبات آن با احکام شرع بود. یزدی می گفت بین پنج تن ناظر قانون اساسی برای انطباق قوانین بر مقررات شریعت و اصل قانونگذاری، تعارضی وجود ندارد و اصلاً بدون آنان، اصل قانونگذاری ممکن نیست. «احکام اولیه» لازم الاجراست و «احکام ثانویه عذریه» هم با حکم آن هیئت ممکن خواهد بود. احکام اولیه قوانین دائم کشورند و یعنی همان چیزهایی که شرع صریحاً به اجرایشان حکم کرده است. اما احکام ثانویه قوانین موقتی اند. اگر اجرای احکام اولیه با مانع و محظور مواجه شد، «به حکم اسلام» باید احکام ثانویه اجرا شود و اگر مانعی وجود نداشت همان احکام اولیه اجرا می گردد. اما

ص: ۱۶۵

۱- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۲ (۲۲ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۳.

۲- . همان جا.

اگر کسی تصور کند که هیئت ناظر از روی دشمنی به آب و خاک یا به عنوان مخالفت با ترقی، عنوان مخالفت با شرع و احکام اولیه را وسیله قرار می دهد تا مانع از قانونگذاری شود، بدیهی است که چنین چیزی وجود نخواهد داشت، زیرا مسلم است که «اگر فردی را در چیزی شریک نمایند، محبت او بر آن بیشتر خواهد شد»(۱) یعنی اگر مجتهدین در امر قانونگذاری شریک شوند، با اصل مقوله تدوین قوانین موضوعه مخالفتی نخواهند کرد و آن قوانین را در چارچوب احکام ثانویه حل و فصل می نمایند. او اجرای مشروطه را در ایران بدون احکام اسلامی غیرممکن می دید و البته بقای ایران را هم بدون مشروطه ناممکن می دانست. با این مقدمات نتیجه می گرفت که علاقه روحانیون به مشروطه نه تنها از دیگران کمتر نیست که بیشتر است. تازه میدان استدلال در زمینه «تنبیه بر اشتباه در حکم اولی» همیشه باز است و می توان با دلیل و برهان نظر خود را پیش برد.(۲)

آیا می توان به عنوان احکام ثانویه هر چیزی را معروض اغراض خاصی قرار داد؟ جواب یزدی منفی بود. به نظر او الزام به احکام ثانویه به مقدار ضرورت محدود است، یعنی نمی توان صرف ضرورت را بهانه کرد و رشته احکام ثانویه را با اغراض شخصی تا همه جا امتداد داد؛ به طور مثال متوقف بودن «حفظ حوزه اسلامیه» و امنیت مردم بر وضع مالیات جدید؛ مجوزی برای وضع مالیات بر نان، همان قوت غالب مردم، نخواهد بود.(۳) از طرفی ملاک و مناط اعتماد به رأی هیئت مجتهدین یعنی مجتهدین ناظر بر قانون اساسی دیانت و امانت آنهاست. از دیگر استدلالات او اینکه اگر مجتهدین نظارت کننده و نمایندگان مجلس تشخیص به اجرای امری گرفتند، اما به دلیل عادات و اخلاق مردم قابل اجرا نیست، می توانند از مراجع تقلید ضرورت اجرای آن را طلب کنند، تا افکار مردم برای پذیرش آن حاضر و آماده گردد و بتوان قانون را اجرا کرد: «پس طرفداران حقوق بشری از بیگانه و خویش(۴)، در این موارد شایسته نیست که به بهانه حفظ حقوق بشری حق شکنانه تضییع حقوق بشری نمایند و مجلس و نظار را دچار محظورات سازند و آزادی و حریّت این ملت را متزلزل کنند.»(۵)

به نوشته او اکثریت مردم ایران طرفدار اجرای قوانین اسلامی اند، اقلیت هم باید از

ص: ۱۶۶

۱- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۴ (۲۶ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۴.

۲- . همان جا.

۳- . اشاره ای است بر اقدامات دمکراتها در زمینه وضع مالیات بر گندم که قوت لایموت مردم را تشکیل می داد و همین امر باعث گرانی نان شده بود.

۴- . یعنی بیگانه و خودی.

۵- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۳ (۲۴ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۴.

آنها پیروی نماینـد وگرنه تفاوتی با مستبدین ندارنـد. تفاوت این مدعیان مشروطه با مستبدین در این است که مستبدین «فقط حق حاکمیت ملت» را پایمال می کردنـد و دیگر اغتشاش و هرج و مرج برپا نمی نمودنـد. در آن زمان علی رغم استبداد فردی «ملیت ملت محفوظ بود»، اما امروز بـه عنوان مشروطه «آزادی عریض و طویل» اجرا می گردد و ملت ایران در دنیا به عدم قابلیت و استحقاق مشروطیت و در عوض محتاج به «قیمومیت» معرفی می شود.(۱) مخالفین اصلی مشروطه کسانی دانسته شدند که قصد دارنـد تنفر عمومی ایجاد نماینـد، ایران را پاریس تصور کرده اند و خیال نابودی مذهب را در سر می پرورانند «که امروزه با ذهاب مملکت توأم است» و تلقی دینی از مشروطه را به باد حمله می گیرند.(۲)

می بینیم دغدغه اصلی یزدی حفظ هویت مردم ایران بود. او هویت ملی را از منظر اسلام قابل تعریف و رکن عظیم ملیت ملت را همین امر می دانست. در صورتی که گروه مخالف، این دیدگاه را نداشتند. آنها رکن ملیت ایرانی را در مقولاتی مثل نژاد، زبان فارسی و جغرافیا خلاصه می کردنـد. اما افرادی مثل یزدی می گفتند بی اعتنایی به احکام شرع، این نکته را به ذهن متبادر می کند که گویا ایرانی برای تمشیت امور خود چیزی دارد و بایـد آن را از غرب اخذ کند. او چنین چیزی را از نظر فرهنگی، زیر قیمومیت بیگانه رفتن می دانست که تبعات دیگری از جمله نقض استقلال کشور در مقام عمل را هم در پی داشت. اسلام از نظر او ضامن هویت ملی ایران بود و در حقیقت بـا این مقوله ایرانی خـود را در برابر دیگری به معرض آزمون می گذاشت و نشان می داد که وجود دارد و می توانـد بـا اتکـای به آنچه بومی است، در دنیـای جدیـد ادامه حیات دهـد و در برابر غیر، به چالش برآیـد. بنابر این پاسخ یزدی در برابر مخالفین فقط استدلالی برای توجیه مشروطه بر اساس مفاهیم دینی نبود، چرا که او این مقوله را مهم تر از آن هدف می دانست. از نظر او اسلام فقط یک سلسله احکام فردی نبود، بلکه چیزی بود که در پرتو آن ایرانی می توانست در برابر ظواهر فرهنگ غرب قدعلم کند و نشان دهد که «هست». در غیر این صورت، اگر از نظر فرهنگی تحت «قیمومیت» دیگری درمی آمد، در حقیقت رأی به برتری دیگری داده بـود و پـذیرفته بود که خود فاقد آن چیزی است که غرب واجد آن است، حال آنکه حقیقت بر عکس این موضوع است. ایرانی چیزی را دارد که غربی فاقد آن است، او با اسلام هم مرزهای هویت خود را تعریف می کند و هم نشان می دهد که برای ترقی و تعالی نیازی به فرهنگ غیر ندارد،

ص: ۱۶۷

۱- . همان، س چهارم، شم ۱۰۳ (۲۴ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۴.

۲- . همان جا.

چون خود صورت بهتر آن را دارد؛ برای این منظور باید واژگان نو و نیز الزامات دنیای جدید را شناخت و آن گاه کوشید سنت را در برابر آزمونی تاریخی قرار داد.

یزدی بر طبق دریافت ویژه اش از فقه، ترقی ایران را بدون تشبث به احکام اسلام و اتکال به مذهب رسمی «ممتنع» می دانست. یزدی به باور دشمنان واقعی مشروطیت ایران علی رغم شرایط فرهنگی ایران، مالیات بر مشروبات الکلی وضع می کنند، شراب خانه ها را علنی می سازند، فواحش و منکرات را رواج می دهند، اشخاص معروف به «فساد عقیده» را در ادارات مصدر امور مهم قرار می دهند، آدم می کشند، حکم قصاص و ضروریات دین را انکار می نمایند. اینها روحانیان را «میکروب مملکت» می خوانند، همت خود را صرف دفع نفوذ آنها می کنند، به روحانیان حمله می برند، عدم دخالت آنها را در امور سیاسی مرام عمده خود قرار داده اند و با مؤسسین مشروطه ضدیت می نمایند. اینها درصدد نابودی روحانیان هستند و افترا و اتهام به آنها را مقدس می شمارند.(۱)

یزدی فقط استدلال فقهی نمی کرد، بلکه به مواد قوانین موضوعه از جمله همین قانون اساسی مشروطه استناد می نمود. به باور او اگر بساط محاکمات شرعی برچیده شود، تعارض و تنافی با اصل ۷۱ قانون اساسی پیش می آید، زیرا طبق آن اصل قضاوت در امور شرعیه با عدول(۲) مجتهدین جامع الشرایط است. از طرفی اگر روحانیت از امور روزمره جامعه برکنار شود، بخش اعظم فقه اسلامی ساقط خواهد شد، زیرا فقط جزء کوچکی از فقه مربوط به عبادات است و جزء اعظم آن را معاملات و ایقاعات و حدود و دیات و قضاوت تشکیل می دهد. او نوشت حتی در مصر و عثمانی قوانین شرع تحت نظر مفتی الازهر یا شیخ الاسلام قرار دارد و موضوع انطباق و عدم انطباق قوانین موضوعه با شرع وجود دارد. به مخالفین گفته شد که اینک باید تکلیف خود را در مورد فقه اسلامی مشخص نمایند، هر چند این عده موضع خود را پیش تر مشخص کرده اند؛ زیرا کتباً و شفاهاً مخالفت خود را با حضور مجتهدین در مجلس ابراز داشته اند و این نشان می دهد که آنها در برابر قوانین شرع بی تفاوت اند و بیشتر به قوانین موضوعه با ضابطه بی توجهی به حدود و مقررات شرع توجه نشان می دهند.(۳) در حقیقت مبنای نظری امثال شیخ حسین یزدی در امر قانونگذاری مشخص بود، اما گروه مخالف وی هرگز مبنایی مشخص برای قانونگذاری ارائه ننمودند. به واقع گروه مخالف ضمن

ص: ۱۶۸

۱- . همان، س چهارم، شم ۱۰۲ (۲۲ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۱.

۲- . یعنی عادلترین.

۳- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۲ (۲۲ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۱.

دست شستن از سنت، تکلیف هواداران خود را در این زمینه که بالاخره راه حل مسئله قانونگذاری در ایران چیست، روشن نمی ساختند.

نکته جالب توجه در منظومه فکری شیخ حسین یزدی آنکه وی علت العلل سوءفهم احکام اسلامی و مشروطه ایران و قیاس گرفتن آنها از برخی اندیشه های رایج در غرب را ناشی از نادیده گرفتن تفاوت فرهنگها و اختلافات «ذاتی» بین دو فرهنگ ارزیابی می نمود.(۱) از نظر یزدی برای حل مبنایی این ابهام باید تفاوتهای دو فرهنگ اسلام و مسیحیت آشکار گردد و فلسفه قانونگذاری در اسلام مشخص و معلوم شود. با آنکه به نظر می آید مفاهیمی مثل استصلاح، استصواب و استحسان(۲) با فقه اهل سنت و جماعت مربوط است و این مفاهیم از ادله فقهی آنان به شمار می روند(۳)؛ اما شیخ حسین یزدی در زمره نخستین افرادی بود که این نظر را به نحوی مردود شمرد و از مصلحت به مثابه ضابطه قانونگذاری یاد کرد.(۴)

شیخ حسین یزدی و مقوله تقلید

شیخ حسین یزدی مواضع مشخصی در برابر «تقلید» از ظواهر فرهنگ غرب داشت. او حریف دمکرات خود را متهم می کرد که «گویا تاریخ اروپا را در جلو نهاده و وقوع هر حادثه و مذاکره هر مسئله را عیناً نقل به ایران کرده و از روی حوادث اروپا که مبتنی بر اساس عادات و اخلاق و قوانین محلیه بوده، نتایج موهومه در ترتیبات آتیه ایران به دست آورده و مثل اینکه فرانسه یا انگلیس حلول در ایران کرده یا مردمان آنجا نقل مکان به این نقطه نموده، بدون آنکه یک نقطه از عادات خود را تغییر داده باشند، تواریخ گذشته آنها را تکرار کرده و سرمشقهای عملیات ما در آینده قرار می دهند.»(۵) یزدی وقایع تاریخی را همواره وسایل عبرت می شناخت و تعلیم آنها را از لوازم شناخت می دانست. در عین حال یادآوری می کرد که نباید ویژگیهای هر قوم و ملت را از نظر دور داشت و «فقط به ظواهر اعمال» گذشته آنها مغرور شد، «و به محض آنکه یک روزی در یک نقطه از اروپا یک حرفی زده شده، یا حرکتی صادر گشته بی درنگ تمنای تجدیدش را در ایران نمود.»(۶) اوضاع ایران به

ص: ۱۶۹

۱- . همان، س چهارم، شم ۱۰۳ (۲۴ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۳.

۲- . استحسان، طلب سهولت در احکام شرع است: الاستحسان طلب سهوله فی الاحکام.

۳- . در زمینه بحثی مستوفی در این زمینه نک: البوطی، محمدسعید رمضان، مصلحت و شریعت، ترجمه اصغر افتخاری، تهران، گام نو، ۱۳۸۴ش.

۴- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۳ (۲۴ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۳.

۵- . همان، س سوم، شم ۱۱۰ (۲۶ ربیع الاخر ۱۳۲۸)، ص ۳.

۶- . همان جا.

هیچ یک از کشورهای «فرنگستان» شبیه نیست و «اصلاً و فرعاً تمایزات غیرمحدود در بین است.» بسیاری از مباحث رایج در غرب برای ایران موضوعیت ندارند، و «نفیاً و اثباتاً» قابل بحث نیستند. خصوصیات هر قوم در وضع قوانین آن قدر مدخلیت دارند که هرگز نمی توان «از یک جزیی از آنها صرف نظر کرد» و در نقطه دیگری که هیچ مناسبات «عادتی و اخلاقی» با دیگری ندارد، عیناً به بوته اجرا گذاشت.(۱)

شیخ حسین یزدی در زمره نخستین کسانی بود که به آفت تقلید و رهزن عقل بودن آن وقوف حاصل کرد. او به درستی استدلال نمود اولاً ـ باید بین حوزه های تمدنی تفکیک و تمیز قایل شد، زیرا خلط این حوزه ها و نفس تقلید از یکی از آنان، نه تنها امری است مذموم و ضدتعقل، بلکه نوعی بدفهمی از اسلام را هم در خود نهفته دارد. او نوشت عده ای یعنی دمکراتها که بر کوس جدایی دین و دولت می کوبند، به واقع اسلام را قیاس از مسیحیت می گیرند و به این شکل نشان می دهند نه از اسلام چیزی می دانند و نه از مسیحیت. خلط کردن بین احکام اسلام و مسیحیت، نقطه آغازین حرکتی انحرافی در صفوف مشروطه بود، زیرا اینان می گفتند در ایران هم باید مثل اروپای بعد از قرون وسطی، حوزه های دین و سیاست از هم منفک شوند و هیچ کدام در دیگری تداخل ننمایند. به تأکید یزدی این نوع بحث کردن کاشف از این موضوع است که قائلان به آن، فقه اسلامی را در ردیف «تلقینات کلیسا» قرار داده اند، و به این شکل خبط عظیمی مرتکب شده اند. یکی از کسانی که به این تلقینات دامن می زد، یوسف خان میرزا یانس نماینده ارامنه در مجلس دوم بود که بخشی از اظهارات یزدی به او بازمی گشت. او با اتکا به مبانی مورد قبول خود، از نظریه جدایی حوزه های دینی و سیاسی حمایت می کرد.(۲)

نمونه ای از تقلید ناروا در دیدگاه یزدی به مسئله دمکراسی بازمی گشت. به نظر او اساس «دیموکراتی» برای تحصیل سعادت اجتماعی، موکول به نوعی پاسخ گفتن به «موضوعات بشری» است و البته غالب این اصول و موضوعات، «با تعلیمات و احکام شریعت کامله اسلامی و فرق اسلامیه» مطابقت دارد. این اصول از طریق عقاید اخلاقی و مذهبی یا حداقل به صورت «واجب الاطاعه(۳) یا لامحال لازم الرعایه» تلقی می شوند، مثل تساوی عالی و دانی. پاسخ برخی از مسائل جدید و نیازمندیهای روز با مراجعه به تاریخ صدر اسلام قابل حصول است. رفتار پیشوایان دینی که خود «طرف وثوق عامه

ص: ۱۷۰

۱- . همان جا.

۲- . مذاکرات مجلس شورای ملی دوره دوم، بیست و هشت ذی قعده ۱۳۲۸.

۳- . در فقه، واجب آن چیزی است که ترک آن موجب عقاب است، واجب در کنار مستحب، مکروه، حلال و حرام احکام خمسه تکلیفیه نامیده می شوند.

و محل توجه افکار عمومی» بودند، بهترین الگو برای قانونگذاران و نخبگان سیاسی و فکری ایران است. باید خود را متخلق به اخلاقی کرد که عامه مردم قادر به همراهی با آن باشند. از نظر شیخ حسین یزدی که جزو اعتدالیها بود، طبق قانون اساسی ایران «حق تساوی افراد» بیش از سایر کشورهاست، پس «اصول دیموکراتی» با «اصول و قواعد مسلمه اسلامی و عادات اغلب فرق اسلامیه» مطابقت دارد و در چنین جامعه ای نمی تواند طبقاتی ظهور کند که از حقوق عالیه برخوردار باشد. کسانی که مدعی وجود اشرافیت در ایران هستند در حقیقت آن اشرافیت را به صورت ذهنی «ایجاد» می کنند، آن گاه برای «ترقی عمومی» مدعی می تراشند، «و این گفتنیهای تقلیدی، عده ای را به خیال انداخته و بر خود آنها مشتبه» می گرداند که شاید طبقه ای خاص با حقوقی خاص وجود دارند که باید از آنها دفاع شود و «این شبهه و خیال رفته رفته تولید یک دسته و یک فرقه کند و زحمت و دردسری که هیچ فعلاً وجود ندارد، متدرجاً فراهم کند.»(۱) شیخ حسین یزدی می گفت واژه هایی مثل اشرافیت، محافظه کاری و امثالهم توسط برخی از روشنفکران دوره مشروطه برای آن وضع شده اند تا ابتدا ایران را مثل غرب بنمایانند و پس از این شبهه افکنی، از مردم بخواهند مثل غربیان برای رفع اشرافیت بکوشند، حال آنکه چنین چیزی اساساً در ایران وجود خارجی ندارد.

حوادث اروپا ناشی از وضعیت و مقتضیات تاریخی ویژه آنهاست و برای ایران آن قدر «بی ربط و بی مناسبت» است که به هیچ روی «عقلا» نباید به آن التفاتی نمایند که در غیر این صورت آسمان و ریسمان به هم بافتن است. مثلاً در انگلیس اشرافیت ریشه دارد و بسیاری از قوانین موضوعه آنها هم مبتنی بر همان مقوله است، گرچه میزان حقوق قانونی و امتیازات اشراف در آنجا هم کاسته شده است؛ اما باید توجه داشت که منشأ احزاب انگلیس ناشی از همین تفاوت دو دیدگاه در باب حقوق اشراف است. این احزاب یا مخالف حقوق اعیان هستند که در این شکل «چپ» می باشند، یا از حقوق اعیان طرفداری می کنند که تعریف «راست» بر آنها مصداق دارد، بعضیها هم حد وسط را می گیرند که مشهورند به میانه روها. منبع و منشأ اصلی تشکیل احزاب در آن سرزمین، همین است اما هیچ کدام از این احزاب، از موازین قانونی رایج در انگلستان خارج نمی شوند. اینک باید پرسید در کشوری مثل ایران که نه قانون مدون داشته، و نه مثل انگلیس نجیب زاده در آن از حقوق موروثی برخوردار بوده است؛ چگونه می توان یکی را متهم به طرفداری از «قوانین قدیمه» کرد و «دو پارتی تشکیل داد» و استدلال

ص: ۱۷۱

۱- . روزنامه مجلس، س سوم، شم ۱۱۱ (۲۸ ربیع الآخر ۱۳۲۸)، ص ۲.

هم این باشد که چون در انگلستان چنین است ما هم باید همان را انجام دهیم(۱)؟

آن مقوله ای کـه در ایران اساس اشـرافیت را قانوناً لغو کرده برابری و برادری را برقرار نموده است «اصول قواعد و تعلیمات اسلامی» است که حقوق اشراف و اعیان و امتیازات روحانیان پس از اسلام را باطل کرد. اگر طی این مدت علیه منافع عمومی اقدامی شده است، همه بر «ضد اصول حقه اسلامیه» بوده از روی قهر و با زور، عده ای بر عده ای دیگر مسلط شده اند و نه بر اساس قوانین و میزانی مشخص. منشأ تلاش مردم ایران برای برابری حقوق در دوره اسلامی این کشور، «احکام دینی و حقوق اسلامی» بوده است.(۲) پس قوانین ایران هم باید مبتنی بر «عادات مملکتی و عقاید مذهبی» باشد، زیرا که «اساس عقیده مملکتی ما بر تساوی حقوق عمومی است» که دایر بر حفظ منافع ضعفا و همراهی با طبقات عقب مانده است. بنابراین هیچ اساسی بهتر، مبسوط تر و عالی تر از آنچه اسلام مقرر کرده است وجود ندارد. (۳) بر اساس اندیشه سیاسی شیخ حسین یزدی باید قالب گفتار را متناسب با محتوای بحث تغییر داد، باید الفاظ جدیدی به کار گرفته شود که قادر به انتقال مضامین نو هستند و قالب و محتوای بحث با هم سنخیت یابند. زیرا الفاظ و واژگانی که برای رساندن این مفاهیم به مردم وجود دارند، کهنه اند، باید الفاظ جدیدی برای انتقال این مفاهیم به مردم به کار گرفته شود تا باعث تشویق آنها گردد و مفاهیمی که افسانه به نظر می رسند، در نظر مردم نو جلوه کنند.(۴)

ایرانیان که تازه در «دایره تجدد» وارد شده و قصد آن دارند تا به «حقوق ملتی» نایل شوند، باید به دقت در گذشته و حال خود تأمل نمایند، اگر هم ملاحظه کردند که برای انجام اصلاحات ناگزیر از تقلیدند، باید تقلیدشان مبتنی بر اساسی محکم و استوار باشد و «در فروع غیرموجود، مجبور به تقلید و پیروی کورکورانه» نباشند.(۵) به طور مثال با تأمل در تاریخ ایران، این گونه مستفاد می گردد که بحث سلسله مراتب طبقاتی و امتیازات انحصاری به شکلی که در اروپا وجود داشته در ایران دیده نمی شود: «چنان که اغلب علمای روحانی و غیرروحانی، وزرا، امرا، صاحب منصبان بزرگ، اشخاص مهم مملکت همیشه اولاد طبقات عامه بوده اند» که با لیاقت و ذکاوت خود به درجات عالی رسیده اند. آن چیزی که مانع تعالی ایران بوده، نه اشرافیت بلکه «فقط نشناخت مقام و اهمیت

ص: ۱۷۲

۱- . همان جا.

۲- . همان جا.

۳- . همان جا.

۴- . همان جا.

۵- . همان جا.

نگذاشتن به لیاقت و قابلیت اشخاص بوده، همین مقوله باعث افسردگی و دلسردی اشخاص لایق شده و باعث «تحدید افکار و تضییع حقوق عمومی می شده است». در ایران منع از ترقی هیچگاه صبغه قانونی نداشته و اگر فردی نالایق موقعیت والا یافته است، دلیل بر این نبوده که برای وی «حق معلوم معین ثابتی» فرض کرده اند. اساساً در ایران مثل غرب اشرافیتی قانونی وجود ندارد، که مطالبه نسخ آن صورت و وجهی داشته باشد.(۱)

از این رو یزدی اعتقاد داشت که قوانین اسلام مدافع مساوات و هدف آن «سعادت ملت» است.(۲) (همان) اساساً مفهوم سعادت و تفسیر قوانین دینی به مثابه ضامن سعادت دنیوی مردم، در نوع خود جدید بود.به باور یزدی با همان قوانین اسلام در عرض سی سال همه عالم را مسخر کرد و «مساوات و برابری تام که اندیشه بشر از آن قاصر بود»، به بوته اجرا گذاشته شد.(۳) وی نوشت اگر امروز یک صدم آن مساوات معمول در صدر اسلام اجرا شود، همان «ترقیات محیرالعقول» به منصه بروز و ظهور می رسد.(۴) عده ای به اندیشه تجدد طعن می زدند که مدافع ملاهی و مناهی است، اما یزدی خاطرنشان کرد تمدن جدید فی نفسه به شرب خمر و زنا و رواج آلات طرب ربطی ندارد، زیرا «تمدن ناشی است از نقطه نظر عقلی؛ و شهوت رانی از نقطه نظر شهوی».(۵) نکته پراهمیت اینکه شیخ حسین یزدی، مبنای هر تمدنی را عقلانیت می دانست و بر این باور بود که عقلانیت با بی بند و باری منافات دارد. نکته دیگر تعریف آزادی است در نزد شیخ حسین یزدی. به دید وی آزادی فی نفسه، منافی تمدن نیست، زیرا «فقط چیزی که منافی با تمدن است آزادی در امری است که بر غیر برخورد.»(۶) بنابراین به دید یزدی آزادی انسان تا جایی محترم است که به آزادی شهروندان و یا شئون و مقررات اجتماعی لطمه ای وارد نکند. این نکته نشان دهنده تکوین مفهوم آزادی در اندیشه شیخ است. این آگاهی با همان زبان و واژگانی ارائه می شد که توده های مردم با آن قرابت داشتند و آن را درک می کردند. به طور مثال یزدی برخی محدودیتهای شرعی را منافی با آزادی نمی دانست، زیرا شرع حقوق فردی را تا جایی محترم می شمرد که به نظم و سامان

ص: ۱۷۳

۱- . اینها همه تعریض و انتقاد بر اصول مسلکی حزب دمکرات است که حریف اعتدالی خود را حامی اعیان و اشراف و خود را طرفدار «فعله ها، عمله ها و دهقانان» تلقی می نمود.

۲- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۲ (۲۲ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۳.

۳- . همان جا.

۴- . همان جا.

۵- . همان جا.

۶- . همان جا.

اجتماعی و حقوق دیگران لطمه ای وارد نکند؛ کما اینکه در غرب هم بر اساس حقوق موضوعه هر انسان تا جایی آزادی دارد که آزادی او به مصالح عمومی جامعه لطمه وارد نکند. با این دیدگاه تضییقات شرعی برای مخالفت با تجدد نیست، بلکه آن محدودیتها برای خیرخواهی بشر است تا آنها را در مسیر «سعادت» هدایت کند.(۱)

بالاتر از اینکه یزدی مسئله محدودیتهای شرعی را در ربط و پیوند با حقوق بشر تفسیر می کرد. این مهم نیست که یزدی از حقوق بشر با تفسیر رایج در فرانسه آگاه بود یا نه؛ مهم این است که آگاهی از حقوق دیگران در ذهن او به شکلی خاص بازتاب می یافت. به طور مثال او در پاسخ به مخالفینی که احکام شرع را مغایر حقوق بشر تفسیر می کردند می گفت احکام شرعی برای قید نهادن بر بشر نیست؛ بلکه برعکس مراد از آن حفظ «حقوق بشر» است. دلیل این امر واضح است، شرع با تقسیمات هفت گانه ای که یزدی از آن به عمل می آورد، حقوق هر ذی حقی را از روز تولد تا مرگ مشخص کرده بود، اجرای آن اصول به منزله رعایت حقوق جمعی و بشری تفسیر می شد. به نظر او در پرتو احکام شرعی، حریت و مساوات با تفسیر دینی، به اندازه ای شکل می گیرد که هیچ ملتی تاکنون به آن نایل نیامده است. خداوند از موانع عدیده نقض حقوق مردم که به واسطه اختلاف امت(۲)، غیبت امام و سستی روح دیانت موجود است، آگاهی دارد و می داند که استیلای دشمن و معطل ماندن امر به معروف و نهی از منکر به بهانه حفظ حقوق بشر انجام می گیرد و به همین دلیل احکام شرعی تعطیل خواهند شد: «لذا دین قویم اسلام را به طوری بر اساس محکم استوار فرمود که تا قیامت پایدار بماند و امور روحانی و سیاسی معتقدین آن را الی الابد کفالت کند و از هر نوع تزلزلی محفوظ ماند، احکام ثانویه عذریه مقرر فرمود از قبیل اباحه محظورات در موقع ضرورت(۳) و لزوم تقدیم اهم بر مهم و وجوب دفع افسد به فاسد(۴) که به رعایت همین دقیقه سایر شرایع منسوخ و قوانین اسلام ابدی و لاینسخ خواهد بود.»(۵)

در نتیجه آریستوکراسی و دمکراسی الزاماتی دارند و تنازعات فکری و عملی بین احزاب سیاسی در غرب هم در حد همان الزامات است. تا آن الزامات و اصول در جامعه ای وجود نداشته باشند، منازعه هم معنایی نخواهد داشت. اگر بنا بر تقلید است، ابتدا باید دید که اصلاً موضوع مورد تقلید در ایران وجود خارجی دارد یاخیر و بعد از

ص: ۱۷۴

۱- . همان جا.

۲- . اشاره به آیه ۲۱۳ از سوره بقره: کان الناس امه واحده...

۳- . اشاره به قاعده فقهی الضرورات تبیح المحظورات.

۴- . این دو مورد هم از قواعد فقهی هستند.

۵- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۱۰۲ (۲۲ جمادی الثانی ۱۳۲۹)، ص ۳.

آن می توان موافقت و مخالفت خود را با مدعیان اعلام کرد. در غرب و البته انگلستان از نظر اجتماعی، مناسباتی حاکم است که در ایران از «هزار سال» به این طرف سابقه ای ندارد. آن مناسبات در غرب شکل قانونی دارند و انقلابهای اجتماعی برای نیل به تساوی حقوق، ریشه در مبنایی اجتماعی دارد که موجد اختلاف حقوق است، این مبنا چیزی نیست جز تقسیم اجتماع به طبقاتی که دارای اختلاف حقوق اند و دائماً برای دست یابی به حقوق خویش منازعه می کنند. اگر در ایران هم اختلافات طبقاتی و اجتماعی شکل قانونی به خود می گرفت و قوانین قدیم فسخ و چیز جدیدی جای گزین آن می شد که مبین اختلاف حقوقی بین انسانهاست؛ تازه آن گاه اوضاع ایران هم مثل غرب می گردید. در غرب اعیان اجازه نمی دادند کسی حقوق نامشروع آنها را که البته قانونی هم بود از دستشان بگیرد، پس در چنین حال و هوایی کشمکش بروز می کرد و نتیجه آن هم تشکیل احزاب چپ و راست، یا محافظه کار و لیبرال و امثال آن می شد.(۱)

با این وصف انسان حقیقت جو آن است که با گذشتن «از عوالم سطحی» و لگام زدن بر اوهام تلاش خود را مصروف اموری کند که «قابل حصول و شایسته تحقق باشد.» باید همیشه در هر امری اعتدال پیشه کرد. میزان تعادل هم صحت و سلامت است، انسان معتدل نه چندان خوش بین است و نه بدبین، نه بیش از اندازه امیدوار است و نه مأیوس. باید از افراط و تفریط حذر کرد و حدوسط را از دست نداد(۲)، نه باید تندروی کرد و نه به بطالت گذرانید. پس قوانین باید «به مناسبت افکار عامه و به اقتضای عادات و اخلاق عمومی و مذهب» شکل گیرند. مهم ترین راه برای تضمین استقرار مشروطه، اصول اخلاق است و مطبوعات برای تزکیه اخلاق عمومی برای نیل به آزادی، برابری و برادری وظایف سنگینی برعهده دارند.(۳)

به دید شیخ حسین یزدی، اوضاع هر کشور مثل زبان مردم آن تابع سلسله ترتیبات خاصی است و هیچ یک را نمی توان با دیگری مقایسه کرد. از تقلید جز «فساد و اتلاف وقت حاصل نمی شود»، پس نمی توان به تقلید از غرب کاری کرد که مخصوص آن سامان است و اصلاً مبنایی در ایران ندارد. منظور «منع اقتباس علوم و فنون اروپایی نیست»، مردود شمردن تجربیات چندین قرن «اهالی فرنگستان» هم نیست، بر عکس باید «اقتباس علوم سیاسیه و طبیعیه و ادبیه» کرد و احترام تجربیات تمدن جدید را به ایرانیان سفارش نمود. سخن در «تقلید کورکورانه و پیروی جاهلانه» است، باید از گام

ص: ۱۷۵

۱- . همان، س سوم، شم ۱۱۰ (۲۶ ربیع الآخر ۱۳۲۸)، ص ۱.

۲- . اشاره به این آیه از قرآن کریم: و کذالك جعلناكم امه وسطا لتكونوا شهداء علی الناس (سوره بقره، آیه ۱۴۳) و کلامی از امیرالمؤمنین علی(ع): الیمین و الیسار مذله والطریق الوسطی هی جاده.

۳- . روزنامه مجلس، س چهارم، شم ۸۵ (غره جمادی الاول ۱۳۲۹)، ص ۲.

نهادن در این وادی ظلمت خیز پرهیز کرد. باید به «بینایی» توصیه نمود و ابتدا می بایست دید که آیا معضلات ویژه جوامع اروپایی، اصلاً در ایران موضوعیت دارند یا خیر و آن گاه در کیفیت اجرای قوانین غربی در رفع آن معضلات سخن گفت: «پس هرگاه [چیزی] از اصل موضوع ندارد دنباله امر موهوم نگردیم و خود را مسخره تماشا کنندگان نسازیم.»(۱) ایران کوچک ترین مشابهتی با جامعه اشراف سالار غرب و به طور خاص انگلستان ندارد، پس تأسیس دو حزب، یکی مدعی اشرافیت و دیگری ضد آن موضوعیت ندارد، «در صورتی که اصل موضوع اختلاف؛(۲) وجود در ایران ندارد آیا عقل خود را مسخره نکرده و تقلید بی جا را پیش نخواهیم داشت.»(۳)

نتیجه

اندیشه های شیخ حسین یزدی، مبنایی شرعی داشت و محور آن نقد مواضع کسانی بود که به اعتقاد آنان در عرصه تصمیم گیریهای اجتماعی و سیاسی نباید از فرهنگ دینی استفاده کرد. جوهر دیدگاههای یزدی نقد و مذمت تقلید بود. او خلط فضاهای فرهنگی غرب و شرق و بویژه دنیای اسلامی و فرهنگ اروپا را امری نکوهیده می دانست. یزدی بین فرهنگ بومی ایرانیان و فرهنگ غربی تمایزات بنیادین می دید و می گفت نباید معیارها و ارزشهای مرسوم در جوامع غرب را به ایران تعمیم داد. او با تأکید بر اختلاف آداب، عادات، رسوم و فرهنگهای مختلف معتقد بود سامان اجتماعی ایران باید به اقتضای فرهنگ و آداب و رسوم خود ایرانیها باشد، بنابراین از نظر وی گفتگوی وجودی مقدم بر هر گفتگویی با دیگری بود. اگر چه در مقوله تأکید بر نقش و جایگاه شریعت در امور اجتماعی بین یزدی و سایر فقهای طرفدار مشروطه مثل نایینی اشتراک نظر وجود داشت، اما یک تفاوت عمده آنها را از یکدیگر جدا می کرد. یزدی برای استدلال در مقابل طرف دیگر از برخی مفاهیم رایج در منظومه فکری آنها هم سود می برد، مثلاً مقوله تأکید بر طبیعت و وجود اختلافات طبیعی یکی از این موارد بود. از طرف دیگر او هم مثل حریف از تاریخ غرب برای توجیه استدلالهای خود بهره می برد و البته بدیهی است که او هم تفسیر خاص خود را از این مقوله بیان می نمود. یزدی بین شریعت اسلام و مسیحیت تفاوت ماهوی قایل بود و داوری دمکراتها مبنی بر منشأ اثر نبودن مذهب در امور جاریه و مسائل سیاسی و اجتماعی را مردود

ص: ۱۷۶

۱- . همان، س سوم، شم ۱۱۰ (۲۶ ربیع الآخر ۱۳۲۸)، ص ۳.

۲- . یعنی وجود طبقه اشراف در ایران.

۳- . روزنامه مجلس، س سوم، شم ۱۱۰ (۲۶ ربیع الآخر ۱۳۲۸)، ص ۳.

می دانست و آن بینش را ناشی از قیاس مع الفارق بین ایران و اروپا تلقی می کرد.

او این دیدگاه را مردود می دانست که اسلام و شریعت آن مجموعه ای از احکام عبادی و فردی است، بالعکس به طور خاص فقه شیعه را سرچشمه ای برای تمشیت کلیه جنبه های زندگی مردم می دید. یزدی قضاوت غربی در مورد شرق را نکوهش و نظر غربیها در مورد اسلام را به شدت رد می کرد. به نظر او این گفته که تا وقتی اسلام در شرق پایدار است، اندیشه پیش رفت موفقیتی نخواهد داشت، ناشی از این توهم است که آنها از ماهیت اسلام که منطبق بر آیین ترقی است آگاهی ندارند. او بر عکس کسانی که تحت تأثیر ایدئولوژی اروپا محوری(۱) قرار داشتند، اندیشه ترقی قرن نوزدهم غرب را مردود می دانست؛ جالب اینکه در همین ایام در خود غرب هم نقد اندیشه روشنگری و نظریه پیش رفت خطی عالم مورد نقد جدی واقع شده بود.

از ادبیات و نحوه استدلالهای یزدی برمی آید که وی، با معارف رایج در غرب فی الجمله آشنایی داشت و از الزامات مشروطه آگاه بود. وی در استدلالات خود بر تأمل خردورزانه در باب ماهیت مشروطه و نسبت دین با این نظام سیاسی متکی بود. نکته جالب توجه و بسیار اساسی اینکه وی از سنت سیاسی اسلاف که همه مبتنی بر اندرزگویی و توصیه و تأکید و اوامر و نواهی سیاسی بود، از منطق گفتگو و جدال احسن بهره می برد. حتی وی بر اساس سنن مورد قبول جامعه، راه بحث نظری خود را می پیمود، لیکن برای انتقال مفاهیم و مضامین مورد نظرش؛ بر ادبیات و زبانی جدید اتکا داشت. یزدی در زمره معدود افرادی بود که با بیانی ساده، مفاهیمی بنیادین را به توده های مردم و تحصیل کردگان جامعه انتقال می داد. به عبارت واضح تر، یزدی در زمره معدود افرادی بود که راه نوی در تطبیق سنت بر اوضاع و احوال اجتماعی ایران ارائه داد که ناشی از شرایط جهانی بود. او نه یکسره از سنن و مآثر مأثورات فاصله گرفت و نه البته در چارچوب تنگ و سترون شده آن گرفتار آمد. او همین سنت را با بیانی روشن و واضح با شرایط مشروطه و اوضاع زمان خود منطبق ساخت و منظومه ای فکری پدید آورد که در نوع خود بی سابقه بود. به طور کلی یزدی می خواست نشان دهد که تعریض به مبانی دینی و اقامه برهان دایر بر عدم وجوب وجود مجتهدین ناظر بر قوانین در مجلس، ناشی از بی اطلاعی مدعیان نسبت به احکام شرع و فقه است.

منابع:

۱. آبادیان، حسین، بحران مشروطیت در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای

ص: ۱۷۷

۱- Eurocentrism.

سیاسی ۱۳۸۳ش.

۲. ، رسول زاده، فرقه دمکرات و تحولات معاصر ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران ۱۳۷۶ش.

۳. ، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نشر نی ۱۳۷۴ش.

۴. آدمیت، فریدون، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۶۳ش.

۵. البوطی، محمدسعید رمضان، مصلحت و شریعت، ترجمه اصغر افتخاری، تهران، گام نو، ۱۳۸۴ش.

۶. روزنامه مجلس، س سوم، شم ۱۱۰ (۲۶ ربیع الآخر ۱۳۲۸).

۷. همان، س سوم، شم ۱۱۱ (۲۸ ربیع الآخر ۱۳۲۸).

۸. همان، س چهارم، شم ۸۵ (غره جمادی الاول ۱۳۲۹).

۹. همان، س چهارم، شم ۱۰۱ (۱۹ جمادی الثانی ۱۳۲۹).

۱۰. همان، س چهارم، شم ۱۰۲ (۲۲ جمادی الثانی ۱۳۲۹).

۱۱. همان، س چهارم، شم ۱۰۳ (۲۴ جمادی الثانی ۱۳۲۹).

۱۲. همان، س چهارم، شم ۱۰۴ (۲۶ جمادی الثانی ۱۳۲۹).

۱۳. سعید، ادوارد، شرق شناسی، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ش.

۱۴. طباطبایی، جواد، جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲ش.

۱۵. فصلنامه مطالعات ملی، س ۷، شم ۳ (پاییز ۱۳۸۵).

۱۶. محمصانی، صبحی، قانونگذاری در اسلام، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ش.

۱۷. مذاکرات مجلس شورای ملی دوره دوم، بیست و هشت ذی قعده ۱۳۲۸.

۱۸. همان، بیست و یک شوال ۱۳۲۹.

۱۹. مرامنامه ها و نظامنامه های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳ش.

۲۰. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، ج ۱، ترجمه محسن غرویان، قم، دارالفکر، ۱۳۸۴ش.

۲۱. هگل. گ. و، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، شفیعی، ۱۳۸۱ش.

۲۲. Bronowski, J Mazlish, Bruce, The Western Intellectual Tradition (From Leonardo to Hegel), New York, Harper and Row (۱۹۷۵).

۲۳. Foucault, Michel, The Archaeology of Knowledge, New York, Pantheon Books (۱۹۷۲).

ص: ۱۷۸

تطور آرمان و رهبری در مشروطیت اول

(۱۳۲۳ ۱۳۲۶ق)

محمدحسن رجبی

این گفتار در پی پاسخ به این پرسش است که اصولاً آرمان انقلاب مشروطه چه بوده است؟ آیا آرمان ثابت و واحدی داشته یا در طول زمان تطور نموده است؟ نسبت رهبری انقلاب مشروطه با آرمان آن چیست؟ آیا با تطور آرمان انقلاب، رهبری انقلاب همچنان ثبات و استمرار داشته یا به تبع آن، تغییر جایگاه می داده است؟ و اگر چنین است آرمانها و رهبری انقلاب طی این مدت، از چه قرار بوده است؟

تاریخ مشروطه اول را از منظر سیر رویدادهای سیاسی، می توان به سه مرحله اعتباری تقسیم کرد:

مرحله او، از نخستین اعتراضات سیاسی به عملکرد دولت در سال ۱۳۲۳ق آغاز و تا صدور فرمان مشروطه ادامه می یابد؛

مرحله دوم، از زمان صدور فرمان مشروطه (۱۴ جمادی الثانی ۱۳۲۴)، آغاز و تا اتمام تدوین متمم قانون اساسی ادامه دارد؛

مرحله سوم، از زمان مطابقت متمم قانون اساسی، شروع و تا انحلال مجلس اول به طول می انجامد (۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶).

مرحله اول که از ابتدای سال ۱۳۲۳ق و با نخستین جرقه های نارضایی عمومی به عملکرد دولت و دربار شروع و با حرکتهای اعتراض آمیز وسیعی همانند واقعه مسجد شاه تهران، تحصن علمای معترض تهران در حرم حضرت عبدالعظیم(ع) و مهاجرت گسترده آنها به قم ادامه یافت، خواست اصلی علما، یعنی رهبران واقعی این حرکت اعتراض آمیز، رفت ستم درباریان و دولتیان و استقرار عدالت در کشور بود که تحقق آن را در تشکیل «مجلس عدالت» یا «عدالت خانه» می دانستند.

ص: ۱۷۹

عـدالت و امنیـت مهم ترین مطـالبه تـاریخی سیاسـی مردم ایران بـوده است. از این رو مفهـوم عـدالت خـانه و کـارکرد آن، هم برای رهـبران و هم برای تـوده مردم ناراضـی روشن بود. مردمی که از ظلم و تعـدی عمّـال دربـار و دولت به سـتوده آمـده بودنـد. گرچه الگویی عملی از چنـان نهـادی در آن روزگـار وجود نـداشت امـا رفتار عادلانه امیر مؤمنان(ع) در دوران کوتاه خلافت خود، چشـم انداز آرمانی آن مطالبه تاریخی بود.

علمای معترض، امیـدوار بودنـد تا با تشـکیل گروهی مرکب از علما، دولتمردان مسـتقل و رؤسای موجه و خوش نام اصـناف، شـرح وظایف ارگانهای حکومتی را در همین نظام سیاسـی موجود تـدوین کننـد تا بدان وسـیله ضوابط را جای گزین سـلایق شخصـی در اداره حکومت نموده از حقوق عمومی گروههای مختلف جامعه حمایت نمایند.

بـدین ترتیب در مرحله نخست که تا صـدور فرمان مشـروطه ادامه یافت، مطالعه عمومی برای تشـکیل عدالت خانه، علما و رهبران و سخن گویان آن، و شیوه تحقق آن اصلاح طلبانه یا رفرمیستی بود که مشارکت توده شهری را به دنبال داشت.

مرحله دوم، که با تغییر و تبـدیل مطالبه عمومی از عـدالت خانه به تأسـیس مجلس شورای ملی در فرمان معروف مشـروطه مورخ ۱۴ جمادی الثانی ۱۳۲۴ آغاز شد، تا پایان تدوین متمم قانون اساسی ادامه یافت.

در این مرحله، لیبرال دمکراتهای سکولار متشکل از دیوان سالاران، نخبگان و منورالفکران که اغلب دست پروردگان مکتب فکری و سیاسی ملکم خان بودند عملاً رهبری نظام نوپای مشروطه را در دست داشتند. آنان در صدد بودند تا با تدوین قانون اساسی عرفی و برگرفته از قوانین اساسی اروپایی، نظام سیاسی عرفی مشابه نظامهای رایج مشروطه اروپایی را تأسیس کنند.

مشـروطیت در آن زمان نماد سیاسی تجدد و پیش رفت کشورها محسوب می شد که جز تعداد معدودی از منورالفکران فرنگ رفته و یـا متجـددان تحصـیل کرده، افراد دیگری بـا آن و سـاز و کارش آشـنایی نداشـتند. از همین رو تا مـدتها تلفظ فرانسوی آن، یعنی «کنستیتوسیون» در ادبیات سیاسی استعمال می شد و بعدها واژه «مشروطه» به جای آن به کار رفت و در چگونگی این معادل گزینی نیز هیچ گاه اتفاق نظری میان صاحب نظران و نظریه پردازان مشروطه به وجود نیامده است.

بـا تغییر مطـالبه و گفتمـان سیاسـی از عـدالت خواهی به مشـروطه خواهی، علمـا که تـا پیش از آن، رهبران و سـخن گویان مطالبات سیاسـی بودند، به تدریج از متن حوادث به حاشـیه رفتند و لیبرال دمکراتهای سکولار در داخل و خارج از مجلس، به ویژه در عرصه مطبوعات، عملاً رهبری سیاسی و فکری مردم را در دست گرفتند. گذشته از این

ص: ۱۸۰

گروه، اقلیت سوسیال دمکرات و گروه کثیری از نمایندگان روحانی و غیرروحانی مجلس و مراجع و علمای مشروطه خواه نجف و ایران که به گمان خویش مشروطه را مبتنی بر احکام مسلم شرع و مجلس را ملتزم به آراء و نظریات خود می دانستند از مشروطه حمایت می کردند.

اما گروهی از علمای کشور که روح حاکم بر متمم قانون اساسی و مواد صریحی از آن را برخلاف احکام اسلامی می پنداشتند و بی اعتقادی برخی از نمایندگان را به باورها و آداب اسلامی (الحاد و اباحیت) و ملی و دلباختگی آنها را به فرهنگ و تمدن و شیوه زندگی اروپایی (فرنگی مآبی)، انحرافی بزرگ در آرمانها و اهداف اولیه مشروطه موردنظر خود و مراجع مشروطه خواه نجف می دانستند، با اتخاذ مواضعی انتقادی کوشیدند با روشنگریهای عمومی و ادامه راهکارهای قانونی، از انحرافهای پیش آمده جلوگیری کنند. از این رو «مشروطهمشروعه» یعنی مشروطه ملتزم به احکام دینی را در برابر مشروطه موجود پیشنهاد کردند.

لیبرال دمکراتها و سوسیال دمکراتها که در برابر مقاومت دربار و مخالفت علمای اسلام گرا (مشروعه خواه) قرار داشتند، برای مشروعیت بخشیدن به متمم قانون اساسی، نیازمند حمایت مراجع و علمای مشروطه خواه بودند. از این رو پس از مدتها مجادله در داخل و خارج مجلس بر سر ضرورت یا عدم ضرورت اصل پیشنهادی حاج شیخ فضل الله نوری و نیز مجادلات سختی که پیرامون حدود و ثغور آزادیهای سیاسی و اجتماعی درگرفت، سرانجام مجلس ناگزیر به تصویب ماده پیشنهادی حاج شیخ فضل الله به عنوان اصل دوم متمم قانون اساسی و ایجاد تغییرات اندک در برخی دیگر از اصول آن گردید.

مشروطه خواهان لیبرال، ضمن پذیرش نظام سلطنتی موجود، درصدد برآمدند تا با اصلاح ساختار و رفرم سیاسی، کانون قدرت سیاسی را از شاه و دربار به مجلس منتقل کرده با محدود ساختن اختیارات سلطنت، افکار و آرای عمومی را جای گزین مشروعیت دینی نظام مشروطه نمایند. شعار و گفتمان غالب در این مرحله، «آزادی» بود که رکن اصلی و روح مشروطه محسوب می شد. آنان از حمایت تبلیغاتی روزنامه های مشروطه خواه و پشتیبانی سیاسی و معنوی انگلستان تا انعقاد قرارداد ۱۹۰۷م برخوردار بودند. بزرگ ترین دست آورد سیاسی آنها، تدوین متمم قانون اساسی بود که برای نخستین بار، قدرت را به سه حوزه مجزا تقسیم می کرد و حقوق شهروندی را بر اساس اصل هشتم به دور از هرگونه تمایزات قومی، زبانی و مذهبی به رسمیت می شناخت.

الگوی سیاسی موردنظر لیبرال دمکراتها، نظامهای مشروطه اروپایی بویژه انگلستان

ص: ۱۸۱

بود که در آن زمان با ثبات ترین و پیش رفته ترین کشور اروپایی به شمار می رفت. این نظام، از حیث صورت، با نظام سیاسی موجود در ایران شباهت کاملی داشت، بدین معنی که نظام سلطنت و شخص شاه به عنوان نماد تاریخی وحدت کشور، جایگاه ویژه ای داشت. اما اقتدار واقعی نظام، از آن مجلس بود.

در مرحله سوم، که از هنگام انطباق متمم قانون اساسی با احکام شرع توسط گروهی از علما آغاز می شود و تا انهدام مجلس و انحلال مشروطه (۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶) ادامه می یابد، سوسیال دمکراتها که اقلیت کوچکی از نمایندگان مجلس بودند، با ایجاد شبهه، مانع تراشی، جوسازی و ایجاد اغتشاش در داخل و خارج مجلس، مانع از انجام این مطابقت گردیدند؛ چه به خوبی می دانستند که در صورت تحقق این امر، ماهیت عرفی قانون اساسی، دینی شده به تبع آن، حاکمیت سیاسی کشور به دست علما خواهد افتاد.

سوسیال دمکراتها که از آرمانهای انقلاب فرانسه و جریان سوسیال دمکراسی روسیه تبعیت و به تأسی از آنها، هم زمان با سلطنت، روحانیت و زمین داری مبارزه می کردند، با تبلیغات مخالف، دروغ پراکنی، ایجاد بلوا و آشوب، تهدید، ارعاب، ترور شخصیت و حتی ترور فیزیکی، می کوشیدند تا مخالفان خود را از سر راه برداشته قدرت را در دست گیرند.

آنها این نقشه را ماهرانه و سازمان یافته، طراحی و اجرا می کردند. بدین ترتیب که نمایندگان سوسیال دمکرات مجلس که از مصونیت پارلمانی برخوردار بودند به عنوان شاخه سیاسی، سازمان مخفی تروریستی «مرکز غیبی» و فداییان قفقاز به عنوان شاخه نظامی، انجمن آذربایجان و برخی دیگر از انجمنهای تهران و شهرستانها و نیز برخی سخنوران و روزنامه نگاران تندرو به عنوان شاخه تبلیغاتی آن عمل می کردند.

سوسیال دمکراتها گرچه از آغاز درصدد واژگونی نظام سلطنتی و استقرار حکومتی جمهوری بودند، اما به دلیل شرایط خاص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور، ناگزیر به تأیید و حمایت از مشروطه و ائتلاف با لیبرال دمکراتها و طیفی از شخصیتهای مذهبی لیبرال شدند. از همین رو هم صدا با آنان از آزادیهای سیاسی اجتماعی بدون قید و شرط و مساوات اجتماعی و اقتصادی به شدت دفاع کردند، اما گفتمان غالب آنان «عدالت خواهی» و رفاه طبقات محروم بود و با دامن زدن به مطالبات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در داخل و خارج از مجلس و بدون توجه به امکانات کشور و پیامدهای ناشی از آن، تلاش می کردند تا حمایت توده های محروم شهری و روستایی را به خود جلب نمایند.

بدین ترتیب می توان در مرحله سوم، رهبری و هدایت کشور را در دست

ص: ۱۸۲

مشروطه خواهان تندرو و یا همان سوسیال دمکراتها دانست. آنها در رویارویی آینده با رژیم، چشم به نیروهای شبه نظامی خود و قیام توده ها دوخته بودند که البته پس از به توپ بسته شدن مجلس، جز مقاومت محدودی در تبریز، هیچ حرکت حمایت آمیزی به نفع آنان در سراسر کشور پدید نیامد.

سرانجام، اقدامات تندروانه و خشونت آمیز سوسیال دمکراتها، همه امیدها و پیوندهای مسالمت آمیز و آشتی جویانه میان مجلس و دربار را قطع کرد و آن دو را به رویارویی و درگیری با هم کشاند که سرانجام آن نابودی مجلس و انحلال مشروطیت بود.

حاصل سخن آنکه، عدالت خانه، مشروطه سلطنتی، مشروطه مشروعه و حکومت جمهوری، نظامهای آرمانی بود که هر کدام طرفدارانی جدی داشت که آشکار و پنهان در جهت تحقق آن می کوشیدند. هر یک از این آرمانها، گفتمانهای خاص خود را نیز داشت که متناسب با تغییر آرمانها و گفتمانها، رهبران و سخن گویان جدیدی نیز در صحنه سیاست کشور ظاهر می شدند.

اصلاح طلبان برای نیل به نظامهای آرمانی خود، روشهای متفاوتی را به کار می بستند. مشروطه خواهان سکولار و مذهبی به رفرم و اصلاح ساختار سیاسی به شیوه های سیاسی مسالمت آمیز، و سوسیال دمکراتها به براندازی رژیم و استقرار نظام جمهوری از طریق ترور و مبارزه مسلحانه می اندیشیدند.

چنین می توان گفت که مشروطیت اول، آرمانی روشن و رهبری واحدی نداشت و از این رو نتوانست دولتی با ثبات، مستقل، مقتدر و برخاسته از خواست عمومی به وجود آورد.

ص: ۱۸۳

ص: ۱۸۴

اندیشه، آرمان و ایدئولوژی نهضت مشروطیت

حجت الاسلام روح الله حسینیان

مشروطیت، تحولی نو در تاریخ سیاسی ایران بود که تغییراتی در ساختار حکومت استبدادی ایرانی ایجاد کرد و مباحثی چون تحدید حکومت پادشاهی، پارلمانتاریسم، قانون، قانونگذاری، حقوق مردم، مشارکت مردم، انتخابات، نظارت بر کار دولت و تفکیک قوا را در اندیشه های سیاسی نخبگان ایرانی طرح کرد.

این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که آیا تحولی به نام مشروطه از ابتدا ایدئولوژی از پیش تدوین شده داشت؟ آیا بانیان مشروطه از ابتدا می دانستند که در نهایت چه می خواهند و به دنبال چه نوع نظام آرمانی هستند؟ یا اصولاً بانیان مشروطه فاقد ایدئولوژی بودند و ایدئولوژی مشروطه در طی فرآیندی شکل گرفت.

با نگاهی به سیر خواسته ها، شعارها، تلگرافها، سخنان و نوشته های بانیان مشروطه، درگیریها، اختلافات و مواضع مثبت و منفی می توانیم پاسخ سئوالات خود را دریابیم.

ظلم، فساد، ناکارآمدی و از هم گسیختگی حکومت قجرها و حوادث متوالی مانند چوب زدن چهارده طلبه به دستور عین الدوله و به زنجیر کردن آنها و گرداندن در شهر سپس تبعید به اردبیل؛ انتشار عکس مسیونوز با لباس روحانی، در آستانه ماه محرم و اعتراضات آیت الله بهبهانی؛ سپس اهانت شاه زاده ظفرالسلطنه به روحانی بزرگ کرمان، حاج میرزا محمدرضا کرمانی؛ اهانت وزیر اکرم به سیدجمال الدین قزوینی، اهانت حاکم سبزوار به روحانی شهر، و به دنبال آن اعتراضات مرحوم سیدمحمد طباطبایی بر بالای منبر، سپس تخریب گورستان کنار مدرسه چال در ماه رمضان توسط بانک استقراضی و اعتراض حاج شیخ مرتضی آشتیانی؛ به چوب بستن بازاریان تهران توسط علاءالدوله و عکس العمل علما در مقابل این اقدام، همگی نشان از نارضایتی مردم و روحانیون از حکومت قجرها داشت؛ اما محور تمام این موضع گیریها تقبیح ظلم و دعوت حاکمان به

ص: ۱۸۵

عدالت و احترام به ارزشهای دینی بود.

در اولین اجتماع علمای تهران با حضور سیدعبدالله بهبهانی، سیدمحمد طباطبایی و صدرالاسلام و سایر علما، طلاب و مردم در مسجد شاه، سید جمال الدین واعظ، سخن گوی مجلس با آیه «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض...» سخنان خود را بر محور عدالت آغاز کرد.(۱)

به دنبال درگیری در مسجد شاه، عالمان بزرگ تهران چون طباطبایی، بهبهانی، شیخ مرتضی آشتیانی، سید جمال الدین افجه ای فقیه، تصمیم بر مهاجرت به زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم گرفتند تا صدای اعتراض خود را به گوش حکومت برسانند. در این تحصن سخن رانان زیادی سخن گفتند، اما تنها سخنی که از آنها نقل نشده، مفاهیم مشروطه خواهی است. خواسته متحصنین توسط سفیر عثمانی که پایش به واسطه روشنفکران به این ماجرا باز شده بود چنین به مشیرالدوله، وزیر امور خارجه، اعلام گردید؛ لغو انحصار امتیاز عسگر گاریچی در حمل و نقل قم تهران، بازگرداندن حاج محمدرضا کرمانی از تبعید، بازگرداندن تولیت مدرسه مروی به شیخ مرتضی آشتیانی، روان گردانیدن قانون اسلام به همگی مردم کشور، بنیاد عدالت خانه در همه جای ایران، برداشتن مسیونوز از سر گمرک و مالیه، عزل علاءالدوله حاکم تهران و کم نکردن مواجب کارگران دولتی. گرچه محور همه این خواسته ها رفع ظلم و اجرای عدالت بود، ولی دو خواسته بنیاد عدالت خانه و روان گردانیدن قانون اسلام به همگی مردم کشور، اصولی ترین تقاضایی بود که هدف آن تساوی درباریان و مردم در مقابل قانون و تأسیس نهادی برای اجرای عدالت و قانون بود.(۲) در این تحصن هیچ درخواستی مبنی بر مشروطه خواهی طرح نگردید.

دکتر مهدی ملک زاده نقل می کند که پدرش ملک المتکلمین به رهبران متحصن در حضرت عبدالعظیم گفت به جای درخواستهای کوچک «از شاه برقراری مجلس منتخبین ملت و حکومت مشروطیت را بخواهید.»(۳) در جلسه سران متحصنین در ۹ ذی قعده وقتی از مجلس مبعوثان و مشروطیت سخن به میان آمد گفتند: «دیگر مشروطه چیست؟... ملک المتکلمین در اطراف کلمه مشروطیت و مجلس مبعوثان توضیحات داد، ولی استماع این الفاظ هنوز برای گوش آن مردم ثقیل بود و اکثراً به مخالفت پرداختند و حتی زمزمه ای بلند شد که اینها می خواهند ایران را جمهوری کنند.»(۴) در نتیجه، این درخواست به

ص: ۱۸۶

۱- . ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱، تهران، علمی، چ سوم، ۱۳۷۱ش، ص ۲۶۷.

۲- . کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ش، ص ۶۸.

۳- . ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج۲ ، ص ۲۹۷.

۴- . همان، ص ۳۰۰.

تصویب نرسید و خواسته علما همان اجرای احکام اسلام و عدالت خانه بود که اعلام شد.

بدین ترتیب، اولین کسی که در تحصن، مشروطیت را مطرح کرد ملک المتکلمین بود. این روحانی روشنفکر، با دیگر روشنفکران، فراماسونها و سفارت عثمانی در تماس بود و از دوستان نزدیک روحانی روشنفکر، میرزا یحیی دولت آبادی بود که وی نیز با سفارت انگلیس در ارتباط بود.

در یکی از اسناد وزارت امور خارجه انگلیس درباره دولت آبادی آمده است که او با گراهام، یکی از اعضای سفارت انگلیس، درباره نحوه حمایت سفارت از روحانیون پرس و جو کرد و گفت: «موجب سپاس گزاری خواهد بود اگر سفارت انگلیس مطالبی را که می خواهد به این گروه (روحانیون) برساند از طریق او اعلام کند.»(۱) بنابراین نباید جایگاه نزدیکان سفارت انگلیس را دست کم گرفت.

با گذری بر خواسته های علما و بررسی پیدایش و چگونگی استعمال مفاهیمی مانند مجلس، پارلمان یا دارالشورا از سوی علما، شاید به نتیجه ای روشن تر برسیم. پس از مذاکره متحصنین با دولت و پذیرش تشکیل عدالت خانه از سوی شاه، روزنامه های اروپایی «داستان را به نام شورش علما بر دولت یاد کرده، چنین می نوشتند که دستگاه خودکامگی از ایران برچیده شده و شاه به مردم آزادی داده و دارالشوری برپا خواهد گردید.»(۲) در همین روزها بود که طباطبایی در دیدار علما با عین الدوله به وی گفت: «این عدالت خانه که می خواهیم نخست زیانش به خود ماست. چه مردم آسوده باشند و ستم نبینند، دیگر از ما بی نیاز گردند و درهای خانه های ما بسته شود. ولی چون عمر من و تو گذشته، کاری کنید که نام نیکی از شما در جهان بماند و در تاریخ بنویسند بنیادگذار مجلس و عدالت خانه عین الدوله بوده است.»(۳) این اولین بار است که طباطبایی از مجلس سخن به میان می آورد؛ اما آیا منظور طباطبایی از مجلس همان پارلمان است یا نه، جای بحث دارد. از نامه ای که طباطبایی پس از طفره رفتن عین الدوله از تشکیل عدالت خانه به وی می نویسد چنین استنباط می شود که منظور طباطبایی، همان عدالت خانه است. وی در این نامه می نویسد: «این مملکت و این مردم را اسیر روس و انگلیس و عثمانی نفرمایید. عهد چه شد؟ قرآن چه شد؟ عهد ما برای این کار یعنی تأسیس مجلس بود والا ما به الاشتراک نداشتیم.»(۴) بدیهی است عهد بین رهبران نهضت، و عین الدوله، تأسیس عدالت خانه بود نه

ص: ۱۸۷

۱- . رائین، اسماعیل، انجمنهای سرّی در انقلاب مشروطیت ایران، تهران، جاویدان، ۱۳۵۵ش، ص ۷۷.

۲- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۴.

۳- . همان، ص ۷۶.

۴- . کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲، تهران، امیرکبیر، چ سوم، ۱۳۶۳ش، ص ۳۲۷.

پارلمان. علاوه بر اینکه تأسیس پارلمان در اختیار صدراعظم نبود که طباطبایی آن را از وی بخواهد، بنابراین لفظ «مجلس» در کلام سید تا این زمان در همان عدالت خانه ظهور دارد نه پارلمان.

با پیش روی نهضت، دخالت انگلیس نیز بیشتر می شود و لفظ «مشروطیت» بیشتر بر سر زبانها می افتد. اسماعیل رائین، مدّعی است: برخلاف ادعای سیدحسن تقی زاده در باشگاه مهرگان که مردم عدالت خانه می خواستند، سندی در وزارت امور خارجه ایران موجود است که مردم رشت هنگام تحصن در کنسولگری انگلیس، درخواست مشروطیت داشتند.(۱)

شکی نیست که مردم در طول نهضت، خواستار مشروطه بودند، اما این درخواست قطعاً در اول نهضت مطرح نبوده، بعداً پیدا شد و در اینجا باید حق را به تقی زاده داد. چنانچه تاریخ درخواست سند فوق در ۲۷رجب ۱۳۲۴ یعنی هشت ماه پس از مهاجرت صغرا و یک ماه و اندی پس از فرمان مشروطیت است. همچنین این درخواست در کنسولگری انگلیس در رشت تهیه شده، ماجرای بست نشینی در سفارت کبرای انگلیس در تهران را نشان می دهد که مشروطیت با هدایت مأموران انگلیسی بر زبان مردم جاری شد.

متن مکالمات به جا مانده از آن زمان این نظریه را توجیه می کند که بسیاری از نخبگان، لفظ مجلس و عدالت خانه را مترادف می گرفته اند و به جای یکدیگر استعمال می کرده اند. طبق روایت کسروی، در جلسه ای عین الدوله نزد طباطبایی به قرآن سوگند خورد که «من با مقصود شما حاضرم و قول می دهم که به همین زودی مجلس تشکیل گردد... اینک به شما قول می دهم که همین چند روز عدالت خانه صحیح برپا شود...»(۲) کاملاً روشن است که عین الدوله، مجلس و عدالت خانه را در اینجا به یک مفهوم و معنا گرفته اما با دو لفظ تکرار کرده است. طباطبایی در یک سخن رانی تصریح می کند که «غرض این بوده که مجلسی تشکیل شود و مجلسی و انجمنی داشته باشیم که در آن مجلس به داد مردم برسند و بدانند که این رعیت بیچاره چقدر از دست ظلم حکام ستم می کشند... ما به جز مجلسی که جمعی در آن باشند و به درد مردم و رعیت برسند، کاری دیگر و غرضی نداریم. قدری که سخت می گیریم می گویند مشروطه و جمهوری می خواهند.»(۳) او در قسمتی از این سخن رانی تصریح می کند که مقصود او مشروطیت نیست: «به این زودی مشروطه نمی خواهیم. یعنی مردم

ص: ۱۸۸

۱- . رائین، انجمنهای سرّی در انقلاب مشروطیت ایران، ص ۸۲.

۲- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۷۹.

۳- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲، ص ۳۷۴.

ایران هنوز به آن درجه تربیت نشده اند و قابل مشروطیت و جمهوریت نمی باشند؛ زیرا که مشروطیت در وقتی است که افراد ملت عالم باشند.» این جمله می رساند که طباطبایی در این زمان با معنای مشروطیت تا حدودی آشنا بوده، اما ایران را مستعد چنین حکومتی نمی دانسته است. زیرا مردم ایران هنوز به حدّ رشد لازم نرسیده اند؛ بنابراین باید بپذیریم که خواست رهبران نهضت، مشروطه نبوده، بلکه آنها در پی اجرای عدالت بودند که با مجلس عدالت یا عدالت خانه تأمین می شده است.

بعد از بی اعتنایی حکومت به درخواست علما و توسعه ظلم حکومت، علما و مردم دوباره به جنبش درآمدند. آیت الله طباطبایی در نامه ای به شخص شاه درخواست علما را مجدداً تذکر داد:

اعلی حضرتا! مملکت خراب، رعیت پریشان و گداست. تعدی حکام و مأمورین بر مال و عرض و جان رعیت دراز. ظلم حکام و مأمورین اندازه ندارد. از مال رعیت هر قدر میلشان اقتضا کند می برند. قوه غضب و شهوتشان به هر چه میل و حکم کند از زدن و کشتن و ناقص کردن اطاعت می کنند. این عمارت و مبلها و وجوهات و املاک در اندک زمان از کجا تحصیل شده؟ تمام، مال رعیت بیچاره است... پارسال دخترهای قوچانی را عوض سه ری [۱۲ کیلو] گندم مالیات که نداشتند بدهند گرفته به ترکمانها و ارامنه عشق آباد به قیمت گزاف فروختند. ده هزار رعیت قوچانی از ظلم به خاک روس فرار کردند. هزارها رعیت ایران از ظلم حکام و مأمورین به ممالک خارجه هجرت کرده، به حمالی و فعلگی گذران می کنند و در ذلت و خواری می میرند. بیان حال این مردم را از ظلم و ظلمه به این مختصر عریضه ممکن نیست. تمام این قضایا را از اعلی حضرت مخفی می کنند و نمی گذارند اعلی حضرت مطلع شده در مقام چاره برآید. حالت حالیه این مملکت اگر اصلاح نشود، عن قریب این مملکت جزء ممالک خارجه خواهد شد. البته اعلی حضرت راضی نمی شوند در تواریخ نوشته شود در عهد همایونی، ایران به باد رفت. اسلام ضعیف و مسلمین ذلیل شدند.

اعلی حضرتا! تمام این مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند [، برطرف می کند]. فواید این مجلس را اعلی حضرت همایونی بهتر از همه می دانند. مجلس اگر باشد این ظلمها رفع خواهد شد. خرابیها آباد خواهد شد. خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد. سیستان و بلوچستان را انگلیس نخواهد برد. فلان محل را روس نخواهد برد. عثمانی تعدی به ایران نمی تواند بکند...(۱)

ص: ۱۸۹

۱- . همان، ج ۲، صص ۳۴۰ ۳۳۹.

در این نـامه، آیت الله طباطبـایی علاـوه بر طرح مجلس به تعریف و اهـداف مجلس نیز می پردازد و آن را مجلسـی مرکب از تمـام اصناف برمی شمارد که هدف آن قطع سلطه بیگانه و اصلاح امور و اجرای عدالت می باشد.

طباطبایی در ایام فاطمیه در عصر روز ۱۴ جمادی الاول ۱۳۲۴ بر منبر با آیه «انا جعلناک خلیفه» داد عدالت زد و گفت:

از دولت تاکنون جز عدل چیزی نخواسته ایم. حالا بعضی می گویند ما مشروطه طلب یا جمهوری طلب می باشیم. به خدای عالمیان و به اجـداد طاهرینم قسم که این حرفها را مردم به ما می بندند. اگر گفتیم معدلت می خواهیم، غرض این بوده که مجلسـی تشـکیل شود و مجلس و انجمنی داشـته باشـیم که در آن مجلس به داد مردم برسند و بدانند که این رعیت بیچاره چقدر از دست ظلم حکام ستم می کشند.(۱)

در اینجا نیز طباطبایی تصـریح می کنـد که ما مشـروطه نمی خواهیم بلکه مجلس عدالت می خواهیم و توضـیح می دهد که منظور وی از مجلس عدالت چیست.

بعد از درگیری مجدد علما با دولت و حمله شبه نظامیان به تحصن علما در مسجد شاه که خواستار عدالت خانه بودند، علما مجبور به مهاجرت کبرا شدنـد. شاه که از مهاجرت علما به وحشت افتاد تلگرافی به قم مخابره کرد. علمای مهاجر در پاسخ، تلگرافی به شاه مخابره کردنـد و به جای مجلس عـدالت، مجلس مشورت حکومتی را درخواست کردنـد و این برای اولین بار بود که خواسـته علما تغییر یافت. آنها نوشتند:

اسـتدعای دولت خواهـانه جمـاعت دعاگویـان و قـاطبه علمـای اعلام و رعایای پادشاه اسـلام این است که امر و اجازه سـنیه ملوکانه صـادر شود به تأسـیس و تشـکیل مجلس که اعضای آن مرکب باشـد از جمعی از وزرا و امنای بزرگ دولت که در امور مملکت با ربط و از اغراض نفسانی بری باشـند و جمعی از تجار محترم که در تجارت و صناعت با اطلاع و از مصالح دولت و ملت مستحضر و برای مشاورت صالح باشـند و چند نفر از علما و عاملین که بی غرض و با بصـیرت باشـند و جمعی از عقلا و فضـلا و اشـراف و اهل بصـیرت و اطلاـع. و این مجلس عـدالت مظفریه که مرکب از امنـاء پادشـاه است، در تحت نظـارت و ریاست و فرمانفرمایی شـخص شخیص پادشاه اسـلام که پدر رئوف و خیرخواه است، حاکم و ناظر بر تمام ادارات دولتی و مراتب انتظام و اصـلاح امور مملکتی از تعیین حـدود وظـایف و تشـخیص دسـتور و تکـالیف تمامی دوایر مملکت و اصـلاح نواقص داخله و خارجه و مالیه و بلـدیه و تعیین حدود و احکام اولیاء امور و ترتیب سایر شعب امور ملکیه و مهام خلیقه و منع ارتکاب منهیات و

ص: ۱۹۰

۱- . همان، ج ۲، ص ۳۷۵.

منکرات الهیه و امر به معروف و واجبات شرعیه و ترتیب مقاولات و مقابلات و معاملات داخله با خارجه به میزان احکام شرعیه و تحریر فصول و ابواب و ترتیب کتابچه و اوراق آنها [خواهد بود].

به وسیله نظارت و اهتمام این مجلس مظفریه، تمام حدود و حقوق و تکالیف عموم طبقات رعیت معین و محفوظ [می شود] احقاق حقوق ملهوفین و مجازات ظالمین و اصلاح امور مسلمین بر طبق قانون مقدس اسلام و احکام متقن شرع مطاع که قانون رسمی و سلطنتی مملکت است معلوم و مجری شود...(۱)

سرانجام شاه در بامداد روز ۱۴ جمادی الثانی طی حکمی به مشیرالدوله، دستور تأسیس مجلس را صادر کرد که تقریباً همان طرح علما را دربر داشت. در این ابلاغیه آمده بود: «برای رفاهیت و آسایش قاطبه اهالی ایران مصمم شدیم که مجلسی از منتخبین شاه زادگان و علما و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف و منتخبین طبقات مرقومه در دارالخلافه طهران تشکیل و تنظیم شود که در موارد لازمه در مهام امور دولتی و مملکتی و مصالح عامه مشاوره و مداقه لازم را به عمل آورده و به هیئت وزرای ما در اصلاحاتی که برای سعادت و خوشبختی ملت ایران خواهد شد اعانت و کمک لازم را نمایید.»(۲)

هنگامی که علما برای مهاجرت رهسپار قم بودند در شب ۲۴ جمادی الثانی(۳) عده ای از تجار به رهبری حاج محمدتقی بنکدار به سفارت انگلیس پناهنده شدند. فردای آن روز دو نفر از کارکنان ایرانی سفارت به نامهای حسینقلی خان نواب و میرزا یحیی خان به تجار گفتند: «چند نفری از سادات و اهل علم را نیز با خود همراه کنید، هر چه عده زیادتر و هر قدر از سادات و طلاب با شما باشند بهتر است. این شد که تجار در این دو سه روز جمعی از طلاب مدرسه صدر و دارالشفا را با خود همراه نموده، بعضی را پول داده، بعضی را بدون پول بردند به سفارت خانه.»(۴)

روز به روز بر تعداد متحصنین افزوده می شد. به طوری که هر صنفی در داخل سفارت چادری بر پا و با آویختن شعری عوامانه روی تابلو، اعلام حضور می کرد. عجیب اینکه تمامی این اشعار یک خواست را دنبال می کرد و آن حمایت از دین و مذهب بود.

ص: ۱۹۱

۱- . همان، ج ۳، صص ۴۶۵ ۴۶۴.

۲- .همان، ج ۳، صص ۴۷۰ ۴۶۹.

۳- . در تاریخ دقیق پناهندگی به سفارت، مورخین اختلاف نظر دارند و از ۲۴ تا ۲۶ جمادی الاول را ذکر کرده اند و ما به قرائتی تاریخ فوق را از خاطرات اعظام قدسی انتخاب کردیم.

۴- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۴۳۳.

در تابلو صنف تجار این شعر به چشم می خورد:

نموده ایم به پا خیمه با دل افکار

برای پیروی دین احمد مختار

در تابلو صنف روغن فروشان:

اسلام شد ضعیف، خدایا ترحمی

خشنود کن، که جمله پریشان و درهمند

در صنف کوره پزها:

پشت دین شد راست از اقدام ایشان از شرف

حجت حق باد یار جمله از خرد و کبار

در صنف آهن ساز:

ز لطف حضرت پروردگار بنده نواز

پی حمایت دین رسول ملک حجاز

ز کسب دست کشیدند صنف آهن ساز

برای اینکه شود شرع احمدی ممتاز

در صنف پینه دوز:

این خیمه که هست فروزنده تر ز روز

از باطن شریعت باشد زپاره دوز

در صنف قهوه چی:

نظر به لطف امام زمان ز پیر و جوان

به جمع ملت خود از شرف شده همراه

در صنف سمسار:

نهاده سر به ره دین سید ابرار

تمام خرد و بزرگ از جماعت سمسار

در صنف سلمانی:

شدند جمع خلایق پی حمایت دین

جزای خیر بیابند زحی سبحان

در صنف شیرینی پزان (قناد):

کرده این خیمه به پا فرقه اسلام پرست

تابع دولت و ملت زد حقیقت قناد

ص: ۱۹۲

مأمورین سفارت به گرمی از مردم استقبال کردند و به قول دولت آبادی که خود در خفا با سفارت در تماس بوده: «اجزای سفارت هر چند بتوانند از واردین دلربایی کرده، نوع خواهی و رأفت خود را نسبت به مردم حالی می نمایند. گراندوف، شارژ دافر انگلیس که در این وقت به جای وزیرمختار است روز اول آمده خلق را مخاطب کرده می گوید: تشکر می کنم از دولت متبوع خودم که در فاصله سه ماه راه، خبر ورود شما را به سفارت خانه، با تلگراف به لندن دادم. به فاصله شش ساعت جواب گرفتم که کمال پذیرایی را از شما بنمایم.»(۱)

روز دوم، سران تحصن در نامه ای به شاه از وی درخواست مجلس معدلت و اجرای قوانین شرع محمدی کردند.(۲) درخواست متحصنین در ابتدای تحصن به شرح ذیل توسط گراندوف به دولت ایران ابلاغ شد:

۱. بازگشت علما، چون تمام زندگی و داد و ستد ما با حضور آنها انجام می شود.

۲. مجلس عدالت که قبلاً وعده داده بودند تشکیل شود.

۳. امنیت جانی و مالی ما حفظ شود.(۳)

تا اینجا نیز هنوز درخواست مردم به همان خواسته های اولی منحصر می شود. اما ناگهان درخواست مجلس عدالت یا مشورت به مشروطه خواهی تبدیل می گردد. در واقع طبق روایات تاریخی، اعضای انجمن مخفی و اعضای سفارت خانه و فراماسونها در بین مردم متحصن شروع به تبلیغات کردند. به طوری که در مدتی کوتاه، درخواست عدالت خانه تبدیل به مشروطه شد.

در ابتدای تحصن یکی از اعضای انجمن به نام «فیلسوف بهبهانی در یک چادر عنوان کرد باید ما قانونی از شاه مطالبه کنیم. مردم دور او جمع شدند و می خواستند او را از سفارت بیرون کنند. هیچ کس جرئت نمی کرد جز معاودت علما، چیزی را مطالبه کند.»(۴)

مهم تر اینکه تجار در ابتدا فقط به خاطر حفظ جان خود به سفارت پناهنده شدند و هیچ درخواستی نداشتند، اما اعضای ایرانی سفارت، با راه نمایی متحصنین گفتند «بهتر این است که مقصود را اهمیت دهید و صرف امنیت خواستن برای خودتان را تنها عنوان نکنید. بلکه معاودت آقایان را عنوان کنید که لازمه آن امنیت خودتان است.»(۵)

تأثیر اعضای سفارت در تغییر و تشدید درخواست متحصنین از روایات فراوان

ص: ۱۹۳

۱- . دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۲، تهران، عطار و فردوسی، چ پنجم، ۱۳۷۱ش، ص ۷۲.
۲- . ر.ک. به: کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۴۳۴.
۳- . دولت آبادی، حیات یحیی، ج ۲، ص ۷۳.
۴- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۴۳۳.
۵- . همان، ج ۳، ص ۴۳۲.

تاریخی به دست می آید.

در نامه وکیل الدوله به میرزاعلی اصغرخان اتابک، گزارش تحصن چنین آمده است: «... مسئله سفارت خیلی سخت شده و دیشب هشت خروار برنـج به آب ریخته بودند و تمام تهران آنجاست. قند و چایی و سایر ملزومات که اندازه ندارد. دیروز تجار بیست هزار تومان چک فرستاده از بانک انگلیس آورده و به رزاز و بقال و غیره دادند. مسلم است این وجوهات را جز دولت انگلیس نمی دهد و این اخراجات و این اوضـاع از عهـده این مردم خـارج است و شـارژ دافر هر روز یـک دفعه بالاـی بلنـدی ایسـتاده و به همه کلاـه برداشته خطابه و نطق می کند و مردم را امیدواری می دهد.»(۱)

اقـدامات سـفارت اثر خود را گـذاشت و رفته رفته رهبری علما به گوشه ای رانده شد. شارژ دافر در نطقی از مردم پرسـید: «هرگاه علما از قم بیایند شـماها استقبال خواهید رفت؟ گفته اند: خیر. گفته است هرگاه به سفارت بیایند و دست و صورت شما را ببوسند و خواهش نماینـد، بیرون خواهیـد رفت؟ گفته انـد: خیر. باز گفته است: هرگاه در سـفارت بیاینـد و از شـما خواهش نمایند که بیرون بیاییـد، بیرون خواهیـد رفت؟ گفته اند: خیر. اجمالاً اگر مردم هم بیرون بروند انگلیسـیها ترتیبی داده و کاری کرده اند که آنها دیگر نخواهند گذاشت این مسئله به این آسانی بگذرد... مردم هم به قم به علما نوشته اند که به این آسانی ماها از سفارت بیرون نخواهیم رفت؛ شما هم ملاحظه ماها و ملاحظه آبروی خودتان را داشته باشید.»(۲)

دخالت سـفارت انگلیس تا آنجا پیش رفت که تلگرافهای شهرسـتانها به شارژ دافر انگلیس مخابره می شد. حتی در تلگراف تبریز، از سفارت دولت فخیمه انگلیس خواسته شده بود که شاه باید «حامی شرع رسول و مروج اهل شرع» باشد و او را تهدید کرده بودند کاری نکنند که «دعاگویان در حفظ اسلامیت خود متوسل به پاره ای اقدامات شویم».(۳)

مرحوم ضـیاءالدین درّی درباره تأثیر سفارت انگلیس در تغییر خواست مردم می نویسد: «تا این وقت [تحصن] سخن از مشروطه در میان نبود و این کلمه را کسـی نمی دانست. لفظ مشـروطه را به مردم تهران، اهل سـفارت القا کردند... یک روز طرف عصر، بنده با سه نفر از معممین درب سـفارت ایسـتاده بودم. درشـکه شارژ دافر سفارت از قلهک وارد شد. همین که درشکه به محاذات ما رسید ایستـاد. بعد خانم شارژ دافر از درشـکه پیاده شد؛ با نهایت خنده رویی و تغمز به نزد ما آمد، گفت: آقایان! شما برای چه اینجا آمده اید؟ یک نفر روضه خوان... گفت: ما آمده ایم اینجا یک مجلس

ص: ۱۹۴

۱- . صفایی، ابراهیم، اسناد مشروطه، تهران، بابک، ۱۳۵۵ش، سند هفتم، ص ۷۸.

۲- . همان، صص ۷۹ ۷۸.

۳- . رائین، انجمنهای سرّی در انقلاب مشروطیت ایران، ص ۱۰۴.

عـدالت می خواهیم. گفت: نمی دانم مجلس عـدالت چیست! گفت: پس شـما یقین مشـروطه می خواهید. این اولین دفعه بود که ما لفـظ مشـروطه از دهـان خانم انگلیسـی شـنیدیم... گفت: نه، شـما مشـروطه نگوییـد. ما که مشـروطه شـدیم کشیشـهایمان را کشتیم، سلاطینمان را کشتیم تا مشـروطه شدیم... آخوند مخاطب گفت: ما هم می کشـیم، هر کس که مخالفت کند و اگر چه امام زمانمان باشد... بعد طولی نکشـید که شـنیدیم یکی فریاد می کرد: ما می خواهیم. یکی فریاد می کرد: ما شـرطه می خواهیم. آخوند علیه ما علیه فریاد مشربه می کرد: بگویید آنچه را که خانم گفت! ما مشروطه می خواهیم.»(۱)

تعجب برانگیز این بود که چنان سفارت در تاروپود سران متحصنین رخنه کرده بود که بی مشورت آن، کاری نمی کردند.

مشـیرالدوله از طرف شاه نزد متحصـنین آمد و پس از مذاکره قرار شد متحصنین درخواست خود را مبنی بر تشکیل مجلس عدالت بنویسند تا مشیرالدوله آن را نزد شاه ببرد. سران متحصنین نامه ای نوشتند و فقط درخواست مجلس عدالت کردند. آن گاه نامه خود را برای مشاوره نزد سـفیر بردند. «از طرف سـفیر به حاضرین گفته می شود که این کلمه ای که نوشته اید مفهوم قانونی ندارد... بعد از زحماتی که کشـیده ایـد دارای حقی گردیـد که هیـچ قوه نتوانـد از شـما آن حق را سـلب نمایـد. آن لفظ «کنستیتوسـیون» است، حکومت مشـروطه... جماعت ملتفت اصل موضوع شده، عریضه خود را به این نحو تنظیم و مشـروطه را تقاضا کردند.»(۲) با حمایت سفـارت انگلیس و تبلیغـات روشـنفکران و انجمنهای مخفی، مبارزات ضداسـتعماری مردم تبـدیل به مشـروطه خواهی شـد و جریان سفارت، جریان مهاجرت را تحت الشعاع خود قرار داد و رهبری روحانیت در رتبه دوم قرار گرفت.

حکـم ۱۴ جمـادی الثـانی شـاه مبنی بر تشـکیل مجلس توسـط مشـیرالدوله، صـدراعظم، به قم مخابره و رونوشتی از آن به سـفارت فرسـتاده شـد. از این به بعـد تصـمیم گیرنـده علما نبودنـد تا قبول آنها غائله را ختم کند، بلکه متحصـنین اعلامیه های شاه را از در و دیوار کندنـد و اعلام کردند چون نام ملت در این دسـتخط نیست و جمله های آن روشن نمی باشد، مورد قبول ما نیست. متحصـنین در ۱۷ جمادی الثانی در منزل مشیرالدوله گردآمدند و شاه حکم تکمیلی دیگری را صادر کرد.(۳)

در واقع مشـروطه از زمانی در زبان مردم افتاد که عـده ای در سـفارت انگلیس متحصن شدنـد. گرچه در ابتدا مردم حتی از جاری کردن لفظ مشروطه بر زبان عاجز بودند، اما

ص: ۱۹۵

۱- . مجمـوعه ای از: مکتوبـات، اعلامیه هـا،... و چنـد گزارش پیرامـون نقش شـیخ شـهید فضـل الله نـوری در مشـروطیت، ج ۲، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۳ش، ص ۳۲۲.

۲- . محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان فدا، تهران، علمی، ۱۳۶۳ش، ص ۹۹.

۳- .کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۲۰.

واقعیت این است که روشنفکران، مشروطه را درک می کردند و به دنبال به دست آوردن آن بودند. بدین ترتیب نهضت از حالتی ضداستبدادی به قیامی دارای ایدئولوژی تبدیل می شود که ایدئولوژی آن مبتنی بر حکومتی مردم سالار است که با انتخاب نمایندگان و تشکیل مجلسی قدرتمند اعمال حاکمیت می کند.

با نگاهی به نحوه مطالبات عمومی، چنین نتیجه می گیریم که رهبران مذهبی در ابتدا ایدئولوژی خاصی را ارائه نمی کردند، زیرا هدف آنها اجرای عدالت و براندازی استبداد یا فشار بر حکومت بوده است؛ اما آهسته، آهسته «مشروطیت»، ایدئولوژی قابل قبول عالمان دین شد و تلاش کردند تا مشروطیت را تحت توجیهات شرعی اسلامیزه کنند. نماینده افکار علما و مراجع طرفدار مشروطیت، آیت الله نایینی بود که اندیشه های جناح مشروطه خواه را تئوریزه و مدوّن می کرد.

مرحوم نایینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله می کوشد تا مبانی مشروطیت را به اسلام نزدیک کند. بعضیها به اشتباه پنداشته اند که نظریه حکومتی مرحوم نایینی همان حکومت مشروطه است.

نظریه حکومتی مرحوم نایینی همان حکومت اسلامی یا حکومت فقهاست. او معتقد است در این زمان ولایت فقها توسط ستمگران غصب شده و بازگرداندن آن نیز فعلاً ممکن نیست و «در این عصر غیبت دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغصوب و انتزاعش غیرمقدور است.»(۱)

آیت الله نایینی تصریح می کند که نیابت فقها در عصر غیبت در امور حسبیه از قطعیات مذهب است. او حفظ نظم و اساس اسلام را از مهم ترین مصادیق امور حسبیه می داند و می نویسد: «از جمله قطعیات مذهب ما (طایفه امامیه) این است که در این عصر غیبت علی مغیبه السّلام آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن حتی در این زمینه معلوم باشد وظایف حسبیه نامیده و نیابت فقها و عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم؛ حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب و چون عدم رضاء شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام، بلکه اهمیت وظائف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامیه از تمام امور حسبیه از اوضع قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظائف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود.»(۲)

آیت الله نایینی، حکومت مشروطه را از باب اولیه مشروع نمی داند، بلکه آن را نوعی حکومت غاصبانه می شمارد که از باب ضرورت و ثانویه، غصب آن کمتر از حکومت

ص: ۱۹۶

۱- . نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش آیت الله سیدمحمود طالقانی، بی جا، بی تا، ص ۴۱.

۲- . همان، ص ۴۶.

استبدادی است و «ارجاعش از نحوه اولی [استبدادی] که ظلم زائد و غصب اندر غصب است به نحوه ثانیه [مشروطه] و تحدید استیلای جوری به قدر ممکن واجب است.»(۱)

جالب اینکه علامه نایینی بدون هیچ تظاهری آنچه را که در خواب راجع به مشروطیت دیده بیان می کند و می نویسد: «حضرت فرمودند: «مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن وادارش نمایید.» علامه نایینی تنها فرق بین استبداد و مشروطه را در کثیفی و تمیزی دست این دو حکومت سیاه می داند و خود در تعبیر خواب می گوید: «سیاهی کنیز، اشاره به غصبیت اهل تصدی و آلودگی دست، اشاره به همان غصب زاید است.»(۲) مرحوم نایینی به جای اینکه این کنیز سیاه روی را به پری چهره ای تبدیل کند می کوشد تا دست کثیف این سیاه چرده را بشوید. ای کاش علما از این رؤیای صادقه به فکری اساسی تر افتاده بودند و این همه برای شستن دست کنیزکی سیاه تلاش نمی کردند!

برای پی بردن به ایدئولوژی مشروطه باید به نظر و اندیشه سایر رهبران نهضت نیز توجه کرد. در آن زمان سه مرجع یعنی آیت الله آخوند خراسانی، ملا-عبدالله مازندرانی و میرزا حسین تهرانی که معتبرترین آنها آیت الله آخوند خراسانی بود، به شدت حامی مشروطه بودند و معمولاً-هر سه نفر یک اطلاعیه و بیانیه را مشترکاً امضا می کردند. وقتی آیت الله میرزا حسین تهرانی در شوال ۱۳۲۶ رحلت کرد اطلاعیه های رهبری و دفاع از مشروطه توسط آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی صادر می شد.

مراجع نجف از آغاز مبارزه، یعنی مهاجرت علما به قم، حمایت خود را از نهضت اعلام کردند. شکی نیست که به خاطر نفوذ عمیق این مراجع در ایران، بسیاری از مردم متدین برای دفاع از مشروطه بسیج شدند.

از مجموعه اعلامیه ها، بیانیه ها، پاسخها و فتاوای این مراجع استنباط می شود که آنها به مجلس و مشروطه به عنوان ابزاری برای اجرای قوانین اسلام می نگریسته اند.

آنان در اولین تلگرافی که به هنگام تأسیس مجلس شورای ملی ارسال کردند، چنین نوشتند: «حالا که برای اصلاح مفاسد و تکمیل نواقص آزادی فرمودند [لازم است] قوانین محکمه دین مبین صحیحاً به موقع اجرا»(۳) درآید.

آنها مشروطیت را موجب حفظ اسلام دانسته به مشروطیت به منزله ناجی اسلام

ص: ۱۹۷

۱- . همان، ص ۴۲.

۲- . همان، صص ۴۹ ۴۸.

۳- . آقانجفی قوچانی، محمدحسن، حیاه الاسلام فی احوال آیه الملک العلّام، تصحیح ر.ع. شاکری، تهران، نشر هفت، ۱۳۷۸ش، ص ۲۴.

می نگریستند. از این رو حفظ آن را با حفظ اسلام هم تراز می دیدند: «امروزه حفظ اساس قویم مشروطیت در قطع مخالف، هر که باشد، بر قاطبه مسلمین واجب و لازم و موجب حفظ دین مبین و دولت تشیّع و بقیه نفوس و اعراض و ا موال مسلمین است.»(۱)

مراجع نجف پس از استبداد صغیر در نامه ای به محمدعلی شاه، ضمن توجیه ورود خود به مسائل سیاسی فرمودند: «اقدامات مجدانه داعیان مخلص، حفظ دین مبین و قوت و شوکت دولت و ترقی ملت و ترفیه حال رعیت بوده.» در این نامه، خوشبینانه حفظ دین را متوقف بر حفظ مشروطیت دانسته و افزوده اند: «بدیهی است حفظ دین مبین و استقلال دولت اثنی عشری شیدالله ارکانها به عدم تخطّی از قوانین مشروطیت متوقف و التزام به آن بر قاطبه مسلمین، خصوص بر شخص اقدس شاهانه، از اهم واجبات است.»(۲)

مراجع در فتوای جهادیه خود خطاب به مردم آذربایجان برای قیام در مقابل شاه، نوشتند: «اهتمام این خدّام شریعت مطهره در تشیید اساس مشروطیت برای حفظ مذهب اثنی عشریه است.اهتمام در تشیید مشروطیت چون موجب حفظ این است، در حکم جهاد در رکاب امام زمان است.»(۳)

مرحوم آخوند به مشروطیت چنان امیدوار بود که تنها راه اجرای احکام شرع را برقراری مشروطیت می دانست. وی در نامه ای به خلیفه سلطان عبدالمجید عثمانی نوشته است: «کاش می دانستم که آیا ممکن است بدون مشروطیت احکام شرع برپا شود؟ و آیا بدون قطع ریشه استبداد، امر به معروف و نهی از منکر امکان پذیر است؟»(۴)

علت دیگر حمایت مراجع از مشروطیت این بود که مشروطیت را موجب استقلال سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشور می پنداشتند. آنها می دیدند که محمدعلی میرزا، مهره ای در دست روسهاست و نیروهای نظامی وی توسط روسها اداره می شود و مظفرالدین شاه در مقابل استقراض از روس، بیشتر منابع اقتصادی را در اختیار آنها قرار می دهد. همه اینها به دلیل استبداد و تصمیم گیری فردی شاه یا درباریان است. بنابراین اگر استبداد یا تصمیم گیری فردی از بین می رفت، مشروطه می توانست استقلال را به ایران بازگرداند و آن را حفظ کند. تنها غفلت علمای مشروطه خواه در این نکته بود که «مشروطه» ساخته و پرداخته بیگانه با ورود به کشور فرهنگ خود را نیز به دنبال خواهد آورد و آن وقت فرهنگ اصیل که دست مایه همه ابعاد استقلال است دچار شکست خواهد شد. آیت الله آخوند در نامه ای نوشت: «این اساس بزرگ [مشروطیت] بعد اللتیا

ص: ۱۹۸

۱- . همان، ص ۳۱.

۲- . همان، صص ۳۶ ۳۵.

۳- . همان، ص ۳۶.

۴- . همان، ص ۶۲.

والتی به عهـده کفـایت آن دین داران بـا دیـانت و دولت خواهـان با غیرت سپرده شـده، مفتاح سـربلندی دین و دولت و پایه قوت و شوکت و استغنا از اجانب و آبادانی مملکت است.»(۱) و در جای دیگر نوشت: «مجلس، متکفّل قطع ایادی خارجه»(۲) می شود. به اعتقاد آنان، مشـروطیت می تواند انسجام مردم متدین را حفظ کند و از دستبرد مستبدین به دور بدارد. از این رو بارها در بیانیه های خود نوشتند: «مجلس و مشروطیت «موجب حفظ بیضه اسلام و حوزه مسلمین»(۳) خواهد شد.

مراجع نجف، مشـروطیت را حکومت اسـلامی نمی دانسـتند، بلکه آن را ابزاری منـاسب برای اجرای احکـام و حفـظ اسـتقلال می پنداشـتند. آنها از لحاظ مبانی معتقد بودند که مشـروطیت به اسـلام نزدیک تر است تا استبداد. اگرچه تنها راه ممکن را برای احیای اسـلام، مشـروطیت می دانسـتند، اما آن را عین حق و اسلام نمی شمردند؛ بلکه مانند علّامه نایینی معتقد بودند مشروطه نیز حکومتی غصبی است. مرحوم آخونـد خراسانی در پاسـخ به مردم همدان نوشت: «سـلطنت غیرمشـروطه دو قسم است: عادله، نظیر مشـروطه و ظـالمه، جـابر است؛ مثل آنکه حاکم مطلق یک نفر مطلق العنان خودسـر باشـد.» در این عبارت کاملاً تصـریح می کنـد که حکومت مشـروطه نیز غیرمشـروع است، اما بلافاصله دلیل انتخاب مشروطه را که از اهم واجبات قرار گرفته بود چنین بیان می کند: «به صریح حکم عقل و به فصـیح منصوصات شـرع، غیرمشـروعه عادله مقـدم است بر غیرمشـروعه جابره و دفع افسـد و اقبـح به فاسـد و به قبیح واجب است.»(۴)

او در جایی دیگر نزدیک تر بودن مشـروطه به اسـلام را پایه شـرعیت آن قرار می دهد و می نویسد: «سـلطنت مشـروطه و عدالت و مساوات در کلیه امور حسبیّه، به شرع اقرب از استبداد است.»(۵)

بی شـک مراجع نجف چیزی جز عزت اسـلام و علمای شـیعه و اسـتقلال کشور نمی خواسـتند و به همین خاطر در عکس العمل به اخراج میرزا حسن مجتهد تبریزی به دست مشـروطه خواهان برآشفتند و به انجمن و مردم تبریز نوشتند که «اخبار موحشه از جسارت اجامر و اوباش به ایشان و حرکتشان رسـیده که افزون از حد، موجب حیرت است. مگر در دین داری سکنه آن بلده که سرآمد بلاد اسلام است فتوری به هم رسیده که بدین گونه

ص: ۱۹۹

۱- . همان، ص ۲۴.

۲- . همان، ص ۲۵.

۳- . همان، ص ۳۰.

۴- . همان، ص ۵۲.

۵- . همان، ص ۵۱.

[به] هتک دین مبین اقدام»(۱) کرده اند.

همچنین هر دو مرجع (آیت الله آخوند خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی) از لایحه شیخ فضل الله نوری حمایت کردند و در تأیید وی ضمن نامه ای به مجلس درخواست کردند که «ماده شریفه ابدیه که به موجب اخبار واصله در نظام نامه اساسی درج و قانونیت مواد سیاسیّه و نحوها من الشرعیات را به موافقت با شریعت مطهره منوط نموده اند، از اهم مواد لازم و حافظ اسلامیت این اساس است.» حتی آنها با توجه به نفوذ عناصر غرب گرای غیرمسلمان درخواست کردند ماده ای دیگر به قانون اساسی افزوده شود تا جلو قدرت آنها را سد کند «و چون زنادقه عصر به گمان فاسد حریّت، این موقع را برای نشر زندقه و الحاد، مغتنم و این اساس قویم را بدنام نموده لازم است ماده ابدیه دیگر در رفع این زنادقه و اجراء احکام الهیه عز اسمه بر آنها و عدم شیوع منکرات درج شود تا فرق ضاله مأیوس و اشکالی متولد نشود.»(۲)

خلاصه آنکه آخوند خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی از مراجع حامی مشروطه، با انگیزه اجرای شریعت و حفظ بیضه اسلام و عدم سلطه بیگانه به حمایت از مشروطه برآمدند. رفتار بعدی این دو شخصیت مؤید چنین انگیزه مقدسی است. اگرچه این دو قدری دیرتر از مرحوم شیخ فضل الله متوجه خطر شدند و هر چند کار گذشته بود، اما همین که خطر غرب زدگان را نسبت به انگیزه های دینی خود یافتند، فتوای افساد سیدحسن تقی زاده را صادر کردند. در این فتوا خطاب به نایب السلطنه و علما و مجلس چنین آمده است.

چون ضدیت مسلک سیدحسن تقی زاده که جداً تعقیب نموده است با اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه بر داعیان ثابت. قانوناً و شرعاً منعزل است. منعش از دخول در مجلس ملی واجب و تبعیدش از مملکت ایران فوراً لازم و اندک مسامحه و تهاون، حرام و دشمنی با صاحب شریعت علیه السلام.(۳)

یکی از مراجع معروف دوره مشروطه، آیت الله سید محمدکاظم یزدی صاحب عروه الوثقی است که موضعی مخالف مشروطه داشت.

یزدی همان موضع شیخ فضل الله نوری را نسبت به مشروطیت داشت. مشروطه خواهان تلاش کردند تا قانون اساسی را به تأیید وی برسانند، ولی او حاضر به تأیید آن نشد. حتی او را به قتل تهدید کردند و اعلامیه تهدیدآمیزی نیز بر ضد او صادر

ص: ۲۰۰

۱- . لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش، ص ۴۶.

۲- . همان، ص ۴۷.

۳- .رائین، انجمنهای سرّی در انقلاب مشروطیت ایران، ص ۱۱۱.

کردند. در نامه عبدالحسین یزدی به سیداحمد طباطبایی که در لوایح شیخ فضل الله نوری منتشر شده چنین آمده است:

حضرات مفسدین آن حدود خواستند تلگراف مساعد با اغراض خبیثه خود... از حضرت مستطاب حجت الاسلام و آیت الله فی الانام، حضرت آقا، بگیرند. امتناع شدید می فرمودند؛ لذا مفسدین در مقام صدمه و اذیت آن وجود مبارک برآمدند. حتی تهدید به قتل و صورتی که مشتمل بر این معنی و دو شکل شش لول پران کشیدند و نوشتند و بر درهای صحن مقدس چسبانیدند... لاینقطع شیوخ اعراب و علمای ایشان از حضرت آقا و اصحاب ایشان سئوال از مرتکبین این امر شنیع می نمودند که آنها را به مجازات برسانند و تلف کنند. از خود حضرت آقا جوابی به غیر آنکه به خدا واگذاشتم و احدی را نمی شناسم نشنیدند.(۱)

از مجموع مکاتبات و نظریات چنین استنباط می شود که مرحوم یزدی با اصل مشروطه و مجلس مخالف نبوده است، بلکه از مجلس موجود نگران و درصدد مشروعه نمودن مشروطیت بوده است. سیدعلی، پسر آیت الله یزدی در نامه ای به برادرش سیداحمد طباطبایی، از همراهان شیخ، می نویسد: «شما و سایر مقدسین از اهل علم جلوگیری از کفر و الحاد و زنادقه بنماییدکه انشاد امر مجلس، موافق رضای خدا و رسول و مطابق شریعت مطهره اقامه شود و منافی با شرع نباشد و دین مردم و معرفت الله جلّ شأنه که اصل غرض از بعثت انبیاء مرسلین است از بین نرود...»(۲)

چنانچه از این جملات مشخص است اصل مجلس مورد اعتراض نبود؛ بلکه آنها در پی تشکیل مجلسی مطابق با شرع بودند.

یکی از نگرانیهای مرحوم آیت الله یزدی از مشروطه، احساس خطر وی از سلطه بیگانه بود. وی در نامه ای خطاب به آیت الله آقا حسین قمی، چنین تحلیل می کند که قوانین جدید موجب شده که «انتظام امور غالبی را مبدل به انفصام نموده.» احتمالاً منظور وی، همان افراط مطبوعات بود که موجب شکسته شدن حرمت جامعه دینی و اختلافهای ناشی از توهین به مقدسات و موجب به هم خوردن وحدت ملی شده بود. وی در ادامه مطلب خود می گوید: «چه این امور به نحوی که معهود است از گوشه و کنار، شورش را موجب گردیده.» آیت الله یزدی این شورش و اختلافات داخلی را زمینه ساز سلطه بیگانگان می داند و اضافه می کند که «چنانچه این آشفتگی برقرار و زمانی پراکندگی به استمرار گذرد واهمه آن است که طایفه بیگانه که زمانی است به انتظار بازار آشفته اند، وقت

ص: ۲۰۱

۱- . لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، ص ۳۸.

۲- . همان، ص ۴۱.

فرصت و خلف را غنیمت شمارند.» وی که ذهنیتی حساس نسبت به استعمار انگلیس داشت و دست انگلیس را در مشروطه می دید، از آن وحشت داشت که وضع قوانین اختلاف انگیز و قدرت پنهان استعمار، ایران را به هندوستانی دیگر برای انگلیس مبدل سازد و «خدای نخواسته این بقعه مبارکه ایران که از بین تمامی مملکت وسیعه الهی اختصاص به اهل ایمان (شیعه) داشته، مانند مملکت منیعه هندوستان مایه اعتبار و تاریخ روزگار گردد.»(۱)

بعضیها خصلت غیرسیاسی آیت الله سید محمدکاظم یزدی را عامل بی اعتنایی وی به مشروطیت دانسته اند؛ اما فتوای جهاد و اقدامات ضدانگلیسی وی در نهضت ضداستعماری شیعیان عراق، دلیل بر ماهیت سیاسی وی است. از نامه ای که او به حاج آقا حسین قمی نوشته است چنین برمی آید که نه تنها آیت الله یزدی فردی سیاسی بود، بلکه اندیشه ای سیاسی هم داشت که ردّ پای انگلیس را در جریان مشروطه مشاهده کرد و موجب مخالفت وی با آن شد.

یکی دیگر از علما که در نهضت عدالت خانه نقش بسزایی داشت و مواضع وی همواره مورد بحث است شیخ فضل الله نوری است که بدون مطالعه آراء و اندیشه های وی بحث کامل نخواهد شد.

شیخ فضل الله نوری در مهاجرت کبرا با علما همراهی کرد و شرکت او در نهضت «امر آقایان را قوت داد. چه مراتب علمی او از دیگران بهتر و سلوکش نسبت با طلاب و اهل علم از دیگران خوش تر بود. عین الدوله از حرکت حاج شیخ فضل الله بی اندازه ضعیف شد.»(۲)

شیخ فضل الله نوری پس از تدوین قانون اساسی، ایرادهای اصولی به آن گرفت و آن را ضامن مخالفت با شرع ندید. اما در اثر اتهامها و تهدیدهای به اصطلاح آزادیخواهان مجبور به پناهندگی به حرم حضرت عبدالعظیم شد و در آنجا نشریاتی را به نام لوایح در توضیح خواسته های خود منتشر کرد. لوایح مستندی است بر آرا و اندیشه های شیخ.

شیخ فضل الله هرگز با مشروطه و مجلس مخالف نبود. هر چند مخالفینش وی را با این اتهام منزوی کردند. مخالفت شیخ با اساس نامه غیرشرعی و گفتار غربگرایان و نوشته های توهین آمیز مطبوعات به اسلام بود و تصمیم داشت اصولی را برای حفظ حرمت اسلام به قانون اساسی اضافه کند. مخالفین، شیخ را متهم به استبدادخواهی کردند؛ حال آنکه این دروغی بیش نیست. چه اینکه شیخ خود بر ضد استبداد قیام کرد و قیام او توازن قوا را به نفع عدالت خواهان به هم زد. در اولین شماره لوایح که در روز دوشنبه ۱۸ جمادی الثانی ۱۳۲۵ در شرح مقاصد شیخ منتشر شد در مورد اجماعی بودن

ص: ۲۰۲

۱- . دوانی، علی، نهضت روحانیون ایران، ج ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۷۰.

۲- . کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۴۲۸.

پذیرش مشروطیت می نویسد: «سلسله علمای عظام و حجج اسلام چون از این تقریر و این ترتیب استحضار تام به هم رسانیدند... همه تصدیق فرمودند که این خرابی در مملکت ایران از بی قانونی و ناحسابی دولت است و باید از دولت، تحصیل مجلس شورای ملی کرد که تکالیف دوایر دولتی را معین و تصرفاتشان را محدود نماید تا آنکه به حمدالله تعالی پادشاه مرحوم موفق و مساعی علمای عظام مشکور و مجلس دارالشورای کبرای اسلامی مفتوح شد.»(۱) شیخ در لایحه ای دیگر تصریح می کند که «از سلسله جلیله رؤسای ملت احدی منکر مجلس شورای ملی اسلامی نیست.»(۲) و در پایان برای مشروعیت آن مجلس استدلال می کند و می گوید: مجلس «به مساعی مشکوره حجج اسلام و نواب عامه امام قائم شده»(۳) است.

اشکال شیخ به مجلس، مصداقی بود و در نظریه با مجلس مخالفتی نداشت. چنانچه می گوید: «ایها الناس! من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم؛ بلکه مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس می دانم؛ زیرا که علمای بزرگ ما که مجاور عتبات عالیات و سایر ممالك هستند هیچ یک همراه نبودند و همه را به اقامه دلایل و براهین، من همراه کردم. از خود آن آقایان عظام می توانید این مطلب را جویا شوید. الآن هم من همان هستم که بودم؛ تغییری در مقصد و تجدّدی در رأی من به هم نرسیده است.»(۴) به نظر شیخ، مشکل اساسی مجلس در دو جهت بود ۱ حوزه قانونگذاری ۲ منبع تدوین قانون اساسی.

شیخ از اینکه قانون اساسی از منابع خارجی ترجمه می شود و تماماً به تصویب می رسد آن را خطر و راه نفوذ بیگانگان می دانست و این نسخه غربی را برای ملل اسلامی مناسب نمی دانست؛ زیرا معتقد بود اسلام در بیشتر امور زندگی، خود قانون دارد. پس چگونه باید به مجلس این اختیار را داد که در کلیه موضوعات به تقنین بپردازد و این سخنی به حق بود؛ زیرا اسلام در حقوق مدنی و جزایی دارای احکام مدونی است و اگر مجلس برای هر موضوعی قانون وضع کند در موارد تعارض قطعاً این قانون اسلام است که به دلیل نداشتن قدرت اجرایی باید معطل بماند و در قانون اساسی وقت، این مطلب پیش بینی نشده بود و غرب گرایان تلاش می کردند این موضوع، مبهم و مسکوت بماند. شیخ در این باره به خوبی استدلال کرد که «امروز می بینیم در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون، توسعه قایل شده اند. غافل از اینکه ملل اروپا شریعت مدونه نداشته اند؛ لهذا برای هر عنوان

ص: ۲۰۳

۱- . لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، ص ۲۷.

۲- . همان، ص ۴۲.

۳- . همان، ص ۴۳.

۴- . همان، ص ۴۴.

نظام نامه ای نگاشته اند و در موقع اجرا گذاشته اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است نسخ برنمی دارد. صادع آن شریعت در هر موضوعی حکمی و برای هر موقع تکلیفی فرموده است.»(۱)

با این اوصاف مجلس شورا چه خاصیتی می توانست داشته باشد؟ آیا به نظر شیخ حوزه ای برای قانونگذاری باقی می ماند؟ آری. شیخ معتقد بود مجلس باید در امور سیاسی و کشورداری قانون وضع کند. «پس حاجت ما مردم ایران به وضع قانون منحصر است در کارهای سلطنتی.»(۲) و در جای دیگر بیشتر توضیح می دهد و می نویسد: «حاجت ما مردم ایران هم به وضع اصول و قوانین در وظایف درباری و معاملات دیوانی انحصار داشت.»(۳)

شیخ برای جلوگیری از وضع قوانین خلاف شریعت نظریه ای جالب ارائه داد. وی برای حل این مشکل، اصل «نظارت هیئتی از مجتهدین منتخب مراجع تقلید» را پیشنهاد کرد. شیخ مجلس را تحت فشار قرار داد و مجلس با تغییراتی این اصل را به تصویب رساند ولی او آن تغییر را نپذیرفت. علت استنکاف شیخ امری بسیار ظریف و دقیق بود که طرفین آن را خوب درک کرده بودند و شیخ اصرار داشت این هیئت بدون دخالت مجلس از طرف مراجع تقلید انتخاب بشوند تا علاوه بر حفظ استقلال و مدیون نبودن آنها به نمایندگان، مشروعیت قانونگذاری با تنفیذ مراجع صورت گیرد. اما غربگرایان دریافتند این استقلال قدرت، جلو مانور آنها را خواهد گرفت و به همین جهت تصویب کردند که علمای اعلام و حجج اسلام و مراجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علمای مطلع به مقتضیات زمان را به مجلس معرفی و آنان نیز پنج نفر یا بیشتر را انتخاب کنند تا موافقت یا مخالفت مصوبات را با شرع تطبیق دهند. علت اساسی مهاجرت شیخ، اصرار بر استقلال هیئت نظارت بود و بارها در لوایح نوشت: «مراقبت هیئتی از عدول مجتهدین در هر عصر بر مجلس شورا به همان عبارت که همگی نوشته ایم بر فصول نظام نامه افزوده شود و هم مجلس شورا به هیچ وجه حق دخالت در تعیین آن هیئت از عدول مجتهدین را نخواهد داشت و اختبار انتخاب و تعیین و سایر جهات راجعه به آن هیئت کلیةً با علمای مقلّدین هر عصر است لاغیر.»(۴)

یکی دیگر از خواسته های جدی شیخ اتصاف مشروطه به مشروعه بود. زیرا روشنفکران اصرار داشتند که مشروطه ربطی به شرع ندارد و چون شیخ مشروطه را

ص: ۲۰۴

۱- . همان، ص ۳۱.

۲- . همان، ص ۳۲.

۳- . همان، ص ۲۸.

۴- . همان، ص ۳۲.

سوغاتی از فرنگی می دیـد برای بومی کردن آن و جلوگیری از ادعای غرب گرایان در وضع قوانین غیر شـرعی اصـرار می کرد که «تلو کلمه مشروطه در اول قانون اساسی تصریح به کلمه مبارکه مشروعه و قانون محمدی بشود.»(۱)

شیـخ علاوه بر این، اشکالهای دیگری را هم مطرح می کرد. وی خواستار لحاظ شدن بعضی از مفاهیم روشن و معنای اسلامی آن در قانون اساسـی بود. شیـخ در فتوای توضیحی خود بر ضد مشروطه مطلقه، درباره اجمال نویسـی عمدی قانون اساسـی می نویسد: «تحریر و اعلان را در بدو امر به اجمالیات و مبهمات قناعت کرده.»(۲) از جمله این مبهمات مساوات است که به گفته شیخ «یکی از ارکان مشروطه است که به اخلال آن، مشـروطه نمی ماند.» در قانون اساسی آمده بود که اهالی ایران در برابر قانون مساوی هستند. شیخ می گفت: «موضوعات مکلّفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات از بالغ و غیربالغ و ممیز و غیرممیز و غافل و مجنون و صـحیح و مریض... و مسـلم و کافر و کافر ذمّی و حربی و کافر اصـلی و مرتـد و مرتد ملی و فطری» متفاوت است «مثلاً کفار ذمّی احکام خاص دارنـد. مناکحات آنها با مسـلمان جایز نیست... و نکاح مسـلمان در کافرات بر وجه انقطاع جایز است... ارتـداد احدی الزوجین موجب انفساخ است... کفر، یکی از موانع ارث است و کافر از مسلم ارث نمی برد دون العکس.»(۳)

یکی دیگر از اعتراضـهای شیـخ، نسبت به قـانون مطبوعات بود که بر طبق آن «عامه مطبوعات غیر از کتب ضـلال و مواد مضـره به دین مبین آزاد است.» و شـیخ می فرمود: «به موجب این ماده بسـیاری از محرمات ضـروری الحرمه، تحلیل شد؛ زیرا که مستثنی فقط دو امر شـد و حال آنکه یکی از محرمات ضـروریه افتراست و یکی از محرمات مسـلمه غیبت از مسـلم است و همچنین قذف مسـلم، ایذاء و سبّ و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن من الممنوعات الشـرعیه و المحرمات الالهیه. آزادی این امور، آیا غیر از تحلیل ما حرّمه الله است؟)(۴)

منابع:

۱. آقانجفی قوچانی، محمدحسن، حیاه الاسلام فی احوال آیه الملک العلّام، تصحیح ر.ع. شاکری، تهران، نشر هفت، ۱۳۷۸ش.

ص: ۲۰۵

۱- . همان، ص ۴۸.

۲- . رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش، ص ۱۵۸.

۳- . همان، ص ۱۶۰.

۴- . همان، ص ۱۶۲.

۲. دوانی، علی، نهضت روحانیون ایران، ج ۱، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷ش.

۳. دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۲، تهران، عطار و فردوسی، چ پنجم، ۱۳۷۱ش.

۴. رائین، اسماعیل، انجمنهای سرّی در انقلاب مشروطیت ایران، تهران، جاویدان، ۱۳۵۵ش.

۵. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.

۶. صفایی، ابراهیم، اسناد مشروطه، تهران، بابک، ۱۳۵۵ش.

۷. کرمانِی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۲ و ۳، تهران، امیرکبیر، چ سوم، ۱۳۶۳ش.

۸. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ش.

۹. لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.

۱۰. مجموعه ای از: مکتوبات، اعلامیه ها،... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل الله نوری در مشروطیت، ج ۲، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۳ش.

۱۱. محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان فدا، تهران، علمی، ۱۳۶۳ش.

۱۲. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱ و ۲، تهران، علمی، چ سوم، ۱۳۷۱ش.

۱۳. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش آیت الله سیدمحمود طالقانی، بی جا، بی تا.

ص: ۲۰۶

تمایزات فکری مشروطه خواهان مذهبی و غربگرا

حجت الاسلام محمدصادق مزینانی

نهضت مشروطیت ایران، از رویدادهای مهم و سرنوشت ساز تاریخ معاصر ایران است. این نهضت از ابعاد گوناگون و از جمله تقابل و رویارویی اندیشه دینی با غیردینی در خور طرح و بررسی است. در مراحل ابتدایی نهضت شعارها یکی بود، همه از ضرورت تحول و دگرگونی، آزادی و نفی استبداد، قانون خواهی و لزوم ترقی و تعالی کشور سخن می گفتند، ولی پس از پیروزی اولیه نهضت و صدور فرمان مشروطیت، بویژه به هنگام تدوین قانون اساسی، مشروطه خواهان مذهبی با اندیشه هایی با منشأ غربی رو به رو شدند. اندیشه هایی که از مبانی فلسفه غرب تغذیه می کرد و با بافت اندیشه های اسلامی ناسازگار بود.

هواخواهان این اندیشه ها، شماری از روشنفکران وابسته به دربار، اشراف و متجددان متأثر از غرب بودند که در رأس این گروه کسانی چون: تقی زاده، طالبوف و سعدالدوله و ... حضور داشتند که با تمام وجود شیفته و دلباخته غرب بودند.

مقایسه این اندیشه ها با اندیشه های مشروطه خواهان مذهبی و در رأس آنان عالمان دین و بویژه عالمان نجف، نشان دهنده دو بینش و دو خط سازش ناپذیر در نهضت مشروطه است.

روشنفکران غرب گرا، در پوشش ترقی خواهی، تجدد و تمدن، آزادی و مساوات... در پی گسترش فرهنگ غرب با بدترین شکل آن بودند. مذهب و آموزه های آن را به هیچ می انگاشتند و در مخالفت با دین، مرز نمی شناختند. چرا که فرهنگ غرب، فرهنگی مادی و برگرفته از فلسفه ماتریالیستی و در برابر فرهنگ دینی قرار داشت. اصول حاکم بر فرهنگ غرب عبارت است از: اومانیسم (اصالت انسان)، لیبرالیسم (آزادیخواهی مطلق)، ناسیونالیسم (ملت گرایی)، راسیونالیسم (اصالت عقل)، دمکراسی

ص: ۲۰۷

لیبرال، سکولاریسم (جدایی دین از سیاست)، سیانتیسم (علم گرایی) و سرانجام نسبیت اخلاق و ارزشهای اخلاقی. این اصول، مبنا و پایه فرهنگ غرب است و بدون تردید با اصول حاکم بر فرهنگ اسلامی ناسازگارند.

اما مشروطه خواهان مذهبی، دلداده و شیفته اسلام و آموزه های آن بودند و ترقی و تعالی کشور را در عمل به اسلام و آموزه های آن می دانستند. خواستار آزادی و مساوات در چهارچوب اسلام بودند. از اجرای شریعت و حاکمیت قانونهای الهی، امر به معروف و نهی از منکر، نفی سلطه بیگانگان، اصالت وحی، اصالت اخلاق و ارزشهای ثابت، اصل عدم جدایی دین از سیاست، اصل جهاد با حاکمان ستمگر... سخن می گفتند. با این حال ذکر دو نکته حائز اهمیت است:

۱. جریان غرب گرا و اسلام گرا، در آن روزگار به دو گروه معین و شناخته شده

ص: ۲۰۸

تقسیم نشده بودند. در میان هر یک از آن دو جریان، اختلافاتی چه در روش و چه در بینش وجود داشت. تفکر عالمان بزرگ نجف و ایران نمونه کامل جریان مذهبی بود و در برابر، گروه سکولار مشروطه خواه، افراطی ترین نمونه غرب گرایان به شمار می آمد. گروهی که خواستار فرهنگ کامل غرب بودند و می گفتند که ایرانیان نه تنها در شکل و ظاهر که در فرهنگ نیز، باید پیرو غرب باشند. در میان این دو جریان می توان از افراد و گروههای زیادی نام برد که بخشی به جریان اول و بخشی به جریان دوم نزدیک ترند، بنابراین، نمی توان به صرف اینکه شخصی از اسلام و یا غرب سخن گفت او را اسلام گرا و یا غرب گرا دانست. برای داوری، توجه به همه اندیشه ها و مواضع آنان ضروری است.

۲. موضع گیری عالمان دین در برابر جریان غرب گرا متفاوت بود. برخی همراهی و همکاری با آنان را به هیچ روی به مصلحت اسلام و مسلمانان نمی دانستند و به تحلیل و تشریح اندیشه های آنان، و ناسازگاری آن با اسلام و آموزه های آن می پرداختند. گروهی دیگر، از عالمان دینی، به این جریان نرمش نشان دادند، به امید آنکه رهبری نهضت تا آخر در اختیار آنان خواهد بود. از باب نمونه، آخوند خراسانی، یکی از سه عالم بزرگ نجف، درباره فلسفه حضور عالمان دین در نهضت چنین می نویسد: «زمان و عصر ما در آستانه تحول است. دیر یا زود تحولات سیاسی و اجتماعی رخ خواهد داد. عالمان دین که مدعی رهبریت جامعه اسلامی اند، یا باید خود زمان فکری نهضت را به دست گیرند و یا از ادعای خود، صرف نظر کنند و گرنه، دیگران این مهم را انجام خواهند داد.»(۱) شیخ اسماعیل محلات، یکی از هواداران شناخته شده مشروطه مذهبی، و تأیید شده از سوی عالمان نجف، نیز از فلسفه حضور در نهضت و همراهی با دیگران یادآور می شود که اگر علما شرکت نکنند، سیاست کشور اسلامی ایران در برابر حکومتهای اروپایی تضعیف شده بنابراین، بر عالمان دین واجب است که: «با اخوان سیاسیون مملکت همدست شده، قواعد تمدن و سیاسیات منظمه را با مراعات تطبیق آنها به سیاسیات حقه اسلامیه و مدنیات حقانیات که در کتاب و سنت مبیّن شده، جاری و معمول دارند.»(۲)

ولی با گذشت مدتی از پیروزی نهضت، این گروه از عالمان نیز دریافتند که روشنفکران غرب گرا، خود فروخته تر از آن هستند که بتوان خیرخواهانه با آنان همراهی کرد. از این رو تبیین و تشریح اندیشه ها و مواضع آنان در دستور کار این گروه از عالمان نیز قرار گرفت. بر این اساس، جریان مشروطه خواه مذهبی و جریان مشروعه خواه هر دو در برابر غرب قرار می گیرند ولی ما در این مقاله به رویارویی جریان مشروطه خواه مذهبی و جریان غرب گرا و تمایزات اساسی آن دو خواهیم پرداخت.

اشتراکها و اختلافها

در روزگار مشروطیت، هر چند شعارها مشترک بود و چنین می پنداشتند که در اصول ارزشی نهضت و یا دست کم در پاره ای از آنها نیز، اشتراک نظر دارند؛ ولی هر چه فاصله از پیروزی نهضت بیشتر می شد، میان جریان اسلام گرا و غرب گرا هیچ گونه اشتراکی در اصول ارزشی وجود نداشت.

در بیشتر بحثها و اختلافهای فکری میان دو گروه که گاه سالها و قرنها به درازا می کشد، معمولاً یک و یا چند اصل کلان وجود دارد که دیگر اصول را زیر پوشش خود قرار می دهد. بحثها و گفت و گوهای گوناگونی که بین این دو جریان وجود داشت، به یک اصل مهم و اساسی باز می گردد که می توان از آن به عنوان کانون اصلی اختلافها یاد کرد. و آن اصل، مسئله اسلام گرایی و غرب گرایی است.

روشنفکران غرب گرا، هر چند از عقب ماندگی کشور از قافله تمدن و لزوم ترقی و پیش رفت ایران سخن می گفتند ولی رفع واماندگی و عقب ماندگی و رسیدن به قافله تمدن را روی آوری به غرب و فرهنگ غرب می دانستند:

ص: ۲۰۹

۱- . سیری در آراء و اندیشه های نابغه بزرگ شیعه، حضرت آیت الله محمدحسین غروی نایینی، به کوشش سید امیرحسین حسینی روحانی و سید محسن هاشمی، اصفهان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹ش، (نقل شفاهی از میرزا عبدالله سرابی)، ص ۳۴۶.

۲- . رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش، ص ۵۳۱.

چرا که بنا به اصل ترقی، طبیعی است که هر چیز متعلق به گذشته باشد از درجه اعتبار ساقط است و به کار امروز نمی آید، اگر هم اصالتی در گذشته باشد، در گذشته غرب است، نه در گذشته ما، فرهنگ امروز غرب مترقی است و بایستی جای فرهنگ کنونی ما را بگیرد و آن را نسخ کند.(۱)

طیفهای گوناگون این جریان، هر کدام به گونه ای سخنان یادشده را پذیرفته و تبلیغ می کردند.

در برابر این جریان، هر چند مشروطه خواهان مذهبی، با تأکید بر ترقی و پیش رفت کشور در شعار با جریان غرب گرا یکی بودند، ولی ترقی و پیش رفت کشور را در بازگشت به اسلام و ارزشهای اسلامی می دانستند. در مقایسه اصول حاکم بر فرهنگ اسلامی با اصول حاکم بر فرهنگ غرب تمایزات دیگری میان این دو جریان در اندیشه ها و مواضع دیده می شود که همه به همین اصل باز می گردد.

اگر غرب گرایان، از اومانیسم و انسان محوری به جای خدامحوری سخن می گویند و در نتیجه نفی دین بلکه دین ستیزی را در دستور کار خود دارند و یا اگر دین فردی و حداقلی را تبلیغ می کنند و یا اگر به ترویج ناسیونالیسم و باستان گرایی می پردازند، و همچنین اگر به جای نفی سلطه بیگانگان پیوند با آنان را تشویق می کنند؛ و اگر از اصالت فهم و خرد انسانی و همچنین اصالت علم، در برابر وحی سخن می گویند؛ و اگر برای رسیدن به قدرت از هر وسیله ای بهره می گیرند و همچنین اگر مشروطه و ارکان آن را به سبک و شیوه غربی تفسیر می کنند و ... و در برابر، اگر مشروطه خواهان مذهبی از اعتقاد به خدا و ارزشهای الهی و حاکمیت مطلق خداوند، امر به معروف و نهی از منکر، نفی سلطه بیگانگان و از مشروطه و ارکان آن نیز برداشتی متناسب با آموزه های اسلام دارند؛ همه و همه به همان مسئله اصلی و کلان یعنی آرمان و هدف اصلی نهضت باز می گردد. از این رو، نخست به آرمان اصلی نهضت مشروطه بر اساس دو بینش یاد شده می پردازیم، سپس به پاره ای از دیگر تمایزها که از شاخه های آن اصل کلان به شمار می آید، اشاره خواهیم کرد:

اصلی ترین تمایز

اسلام گرایی مشروطه خواهان مذهبی

با نگاهی به تاریخ مشروطیت و اسناد و مدارک بر جای مانده از آن روزگار درمی یابیم که مشروطه خواهان مذهبی، بویژه عالمان نجف، تهران و دیگر شهرستانهای

ص: ۲۱۰

۱- . شفیعی سروستانی، اسماعیل، تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران، تهران، کیهان، ۱۳۷۲ش، ص ۲۴.

ایران، بازگشت به اسلام و احیای ارزشهای اسلامی را در کانون توجه خود داشته اند. از جمله در یکی از نامه های آخوند خراسانی به ایران، یادآور می شود که هدف او و دیگر عالمان دین از همراهی با نهضت مشروطه این است که برای مردم زندگی راحت بیاورند، ستم را از سرشان بردارند و از ستمدیدگان پشتیبانی کنند و به کسانی که گرفتارند یاری رسانند. و نیز می افزاید که می خواهد قانون خدایی را اجرا و کشور اسلامی ایران را از حمله کفار نگاهبانی کند؛ قصد او اجرای امر به معروف و نهی از منکر و دیگر قوانین اسلامی بوده است.(۱)

در اندیشه مشروطه خواهان مذهبی، حکومت در هر کشور و جامعه ای باید بر مبنای ارزشهای آن جامعه بنیان گذارده شود. ارگانها و نهادهای آن حکومت و همچنین نیروهایی که در آن حکومت مسئولیت می پذیرند، موظف به اداره کشور و مردم بر مبنای آن ارزشها هستند.

آخوند خراسانی و مازندرانی در نامه ای که برای مقابله با اندیشه های هواخواهان حکومت به شیوه اروپایی، صادر کرده اند با اشاره به نکته یاد شده می نویسند:

چون مذهب رسمی ایران، همان دین قویم اسلام و طریقه حقه اثنی عشریه (صلوات الله علیهم اجمعین) است؛ پس، حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت است از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبق بر احکام خاصّه و عامّه مستفاده از مذهب، مبتنیه بر اجرای احکام الهیه (عزّاسمه)، و حفظ نوامیس شرعیه و ملیّه و منع از منکرات اسلامیه، و اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم و سدّ ارتکابات خودسرانه و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین...(۲)

از این رو مرحوم آخوند خراسانی، در رساله اندرزنامه خود به محمدعلی شاه، تأسیس حکومت را بر اساس قوانین شریعت به شاه سفارش کرده از او می خواهد که برای حفظ شریعت اسلام و اجرای حدود الهی، همه توان خود را به کار گیرد و در این راه از بذل جان و مال نیز دریغ نکند.(۳) و نیز عالمان نجف در پاسخ به تلگراف عالمان تبریز، به تاریخ ۲۹ ذی حجه ۱۳۲۴، تأسیس مجلس شورای ملی را برای رفع ظلم و ترویج احکام شرعیه و حفظ بیضه اسلام و صیانت از شوکت مذهب جعفری، از اهمّ

ص: ۲۱۱

۱- . کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران، امیرکبیر، چ چهارم، ۱۳۷۱ش، ص ۲۶۴.

۲- . ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، آگاه و نوین، چ چهارم، ۱۳۶۲ش، ص ۱۹۸؛ شریف کاشانی، محمدمهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش، ص ۲۴۰.

۳- . تأملات سیاسی در تاریخ تفکرات اسلامی، ج ۲، به کوشش موسی نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴۰.

تکالیف دانسته بر آن تأکید می ورزند.(۱)

خراسانی و مازندرانی نیز در مقدمه بر کتاب شیخ اسماعیل محلاتی، هدف مشروطه را نه فقط تقلیل ظلم و قطع ید تعدّیات جائرین، بلکه حفظ بیضه اسلام و خلاصی ممالک اسلامی از تسلط کفار دانسته اند.(۲)

افزون بر این، خراسانی در نامه سوم محرم ۱۳۲۵ به نمایندگان مجلس(۳)، و در تلگراف ششم جمادی الثانی ۱۳۲۸ از نایب السلطنه و وزارت جنگ و داخله و ریاست مجلس،(۴) حفظ دین و اجرای شریعت را خواستار شده است. در دیگر نامه ها و تلگرافها و همچنین آثار مربوط به مشروطیت بر «حفظ بیضه اسلام و اجرای شریعت» تأکید شده است.

با توجه به مدارک یاد شده، مشروطه خواهان مذهبی، خواستار اسلام و پیاده شدن احکام نورانی آن بودند. دفاع آنان از مشروطه و مجلس نیز با همین انگیزه بوده است. برابر دیدگاه آنان، درافتادن با مجلسی که قانونگذاری برابر آموزه های پاسداری از کیان مذهب جعفری را هدف خود می دانست، ناروا و ناسازگار با آموزه ها و دستورهای دینی بود.(۵) چون هدف اصلی عالمان دین، چه آنان که در نجف بودند و چه آنان که در ایران می زیستند، گسترش اسلام و اجرای شریعت در جای جای این سرزمین بود.

غرب گرایی روشنفکران

در برابر این دیدگاه روشنفکران غرب گرا قرار داشتند. آنان سخت شیفته و دلباخته غرب و حاکمیت قوانین و آیینهای غربی در کشور بودند و تقلید بی چون و چرا از غرب را در همه زمینه ها تبلیغ می کردند. تقی زاده می گفت:

ایران باید به گونه ای مطلق، ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً، فرنگی مآب شود و بس»(۶)

و در جای دیگر گفته است:

این جانب در تحریص و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران پیش قدم بوده ام و چنان که اغلب می دانند اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی را در چهل سال قبل بی پروا انداختم.(۷)

ص: ۲۱۲

۱- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۴، ص ۸۶.

۲- . شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، ص ۲۵۰؛ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان،ج ۵، ص ۳۷۲.

۳- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۴، ص ۹۰.

۴- . حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۶۴ش، ص ۱۲۴.

۵- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۴، ص ۸۸.

۶- . تقی زاده، حسن، مقالات، ج۴، زیر نظر ایرج افشار، شکوفان، ۱۳۵۳ش، ص ۱۸۵. (نقل به مضمون و خلاصه).

۷- . همان، ج ۴، ص ۱۸۵.

آدمیت پس از نقل سخن یاد شده، پیشگامی در این کار، یعنی تسلیم مطلق در برابر غرب و تمدن اروپایی را از آن ملکم می داند و می نویسد:

در تاریخ نشر مدنیت غرب در ایران، ملکم پیش رو اصلی و مبتکر واقعی «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» بود. اصلی و در واقع، فلسفه عقاید سیاسی او، مبتنی بر تسلیم مطلق و بلاشرط در مقابل تمدن اروپایی بود. او عقیده داشت که ایران در تمام ارکان زندگی سیاسی و اقتصادی، باید اصول تمدن غربی را بپذیرد.(۱)

روشنفکران غرب گرا در بعد نظری و عملی خواستار تقلید همه سویه از غرب بودند و هرگونه امتیازی را در جهت غربی شدن جامعه به غربیان می بخشیدند و با کوچک ترین احساس خطری راه سفارت خانه های بیگانه را در پیش می گرفتند.

تقی زاده هر چند پس از چهل سال از این باور خود عدول کرده آن را افراط و زیاده روی می خواند ولی در آخر می گوید:

پس از نهضت مشروطه عده ای از روشنفکران و تجددطلبان آن دوره چشمشان در مقابل درخشندگی تمدن غربی خیره شده بود...(۲)

او نه تنها خود را در روزگار مشروطه شیفته و دلداده غرب می دانست، که روشنفکران آن دوره را نیز هم عقیده با خود می شمرد و می گفت چشمشان در برابر تمدن غرب خیره شده بود.

آری، غرب گرایان به سبک داشت فرهنگ خودی و بزرگ شمردن فرهنگ و ارزشهای غربی، چشم به غرب دوخته بودند که نویسندگان و روشنفکران صاحب نظران آن دیار در روزنامه ها و مجله های خود درباره حکومت و ارزشها ... چه می نویسند، تا همان را بدون درنگ و دقت، فهمیده و یا نفهمیده، لغلغه زبان سازند و یا در روزنامه ها و مجله های فراوانی که در اختیار داشتند نشر دهند. کسروی در این باره می نویسد:

چنان که گفتیم، چون پیشگامان نهضت، ملایان بودند، تا دیری، سخن از «شریعت» و رواج آن می رفت. و انبوهی از مردم، می پنداشتند که آنچه خواسته می شود، همین است، سپس، کم کم گفت و گو از کشور و توده «اومانیسم»، میهن دوستی، «ناسیونالیسم» و این گونه چیزها به میان آمد... ناسازگاری این دو خواست بود که آزادیخواهان و ملایان را از هم جدا می گردانید... چیزی که هست آزادیخواهان... راه

ص: ۲۱۳

۱- . آدمیت، فریدون، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، تهران، سخن، ۱۳۴۰ش، ص ۱۱۳.

۲- . تقی زاده، مقالات، ج ۴، صص ۱۸۶ ۱۸۵.

روشن در پیش نمی داشتند و هر گامی را به پیروی از اروپا برمی داشتند.

فلان چیز، در اروپا هست، ما نیز باید داشته باشیم. این بود عنوان کارهای ایشان. این هم اگر از روی بینش بودی، باز زیان کم داشتی، افسوس که چنین نبود. و یک «چیزهایی را از روزنامه ها، از کتابها و روزنامه های اروپایی برداشته و فهمیده و نافهمیده، می نوشتند و چیزهایی را هم که از اروپا رفتگان از رویّه زندگانی اروپاییان یاد گرفته، در بازگشت، به ارمغان می آوردند و اینها یک آشفتگی بزرگی در کار پدید آورد و سرانجام به اروپایی گری رسید که خود داستان جدایی است.(۱)

تمایرات دو جریان

مهم ترین تمایزات اصلی و اساسی مشروطه خواهان مذهبی و سکولار عبارت است از:

۱. تمایز در مبانی نظری و معرفتی.

۲. تمایز در تلقّی و تفسیر از مشروطه، قانون اساسی، مجلس شورای ملی.

۳. تمایز در تلقّی و تفسیر از شعارهای مطرح در نهضت مشروطیت.

۴. تلقّی و تفسیر از مسائل تاریخی و اجتماعی.

تمایزات در مبانی نظری و معرفتی

نتیجه حاصل از مقایسه اصول حاکم بر فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی نشان می دهد که تمایزات دو جریان مشروطه خواهان مذهبی و سکولار، بسیار عمیق و گسترده است. تا جایی که می توان گفت، تمایزات دیگری که در میان این دو جریان وجود دارد همه و همه به مبانی نظری و معرفتی باز می گردد. از جمله:

الف: انسان محوری و خدامحوری.

اومانیسم، پایه و اساس فرهنگ غرب است. در تفکر اومانیستی، اصالت از آن انسان است نه خدا؛ و انسان محور همه چیز است، نه خدا. از این رو، اومانیسم به عنوان انسان محوری در برابر خدا محوری مطرح می شود. اومانیسم هر چند در ابتدا، جنبشی ادبی بود که با انگیزه نفی دین آغاز نشده بود ولی سرانجام به نفی دین و حتی ستیز با دین و آموزه های آن انجامید.

خوش بینی انسان به خود و پیش داشتن فهم و شناخت خویش بر معرفتهای دینی موجب ادعای استقلال در وضع قانون و بی نیازی از شریعت و وحی می شود، «رنه

ص: ۲۱۴

۱- . کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، چ پانزدهم، ۱۳۶۹ش، ص ۲۴۸.

گنون» در این باره می نویسد:

اومـانیسم، نخسـتین صورت امری بود که به شـکل نفی روح دینی در عصـر جدیـد درآمـده بود و چون می خواسـتند همه چیز را به میزان بشـری محـدود سازنـد، بشـری که خود غایت و نهایت خود قلمداد شده بود، سـرانجام، مرحله به مرحله به پست ترین درجات وجود بشری سقوط کرد.(۱)

سـرانجام، اومانیسـتهای افراطی در سال ۱۹۳۳، طی بیـانیه ای، وجود خـدا، زنـدگی سـرمدی و امور فراطبیعی را انکار کردنـد و در مقابل، ایمان به انسان و استعدادهای او را جای گزین کردند.(۲)

روشـنفکران غرب گرای ایران در نهضت مشروطیت، با تأثیرپذیری از روشنفکری اروپایی بدون توجه به تفاوت شرایط و وضعیت، به ستیز با اسلام و آموزه های آن پرداختند.

نگاهی به آثار و مطبوعات روشنفکری روزگار مشروطیت، گویای آن است که به اسلام و تعالیم آن به شدت توهین می شد:

روزنامه ها بـد نوشـتند، زبان لعن و طعن گشودنـد و حتی در مـذهب اسـلام دست انداختنـد، یک دسته از آنان، پایه عقب ماندگی شرق را در دین اسلام شمردند.(۳)

حتی روزنامه مجلس نوشت: «دین اسلام دین کهنه است.»(۴)

برخی از روزنامه ها، روسپی خانه ها و شـراب فروشـیها را برای هزینه اداره کشور لازم شـمردند.(۵) هـدف آنان به تقلید از غرب، نابودی اسلام و آموزه های آن بود. میرزا ملکم خان می نویسد:

این منظور (ترقی) تحقق نمی یابـد مگر با هدم اساس اعتقادات دینیه که پرده بصـیرت مردم شده و اینان را از ترقیات در امور دنیویه مانع می آید.(۶)

جریان مشـروطه خواه مذهبی در برابر این جریان ویرانگر به روشنگری پرداخت، آن گاه که در شماره ۱۲۱ ایران نو، حکم قصاص و غیرعملی بودن آن در عصر تجدد مطرح شده بود، آخوند خراسانی در این باره اعلامیه مهمی صادر کرد:

ص: ۲۱۵

۱- . حوزه و دانشگاه (مجله)، شم ۶، ص ۷۵.

۲- . قدردان قراملکی، محمدحسن، سـکولاریزم در مسـیحیت و اسلام، قم، مرکز انتشارات دفتر ادبیات انقلاب اسلامی حوزه علمیه، ص ۱۰۴، (به نقل از: هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ص ۷۴).

۳- . حوزه شر ۱۱۵/۷۲.

۴- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۴۳۵.

۵- . همان، ص ۴۳۶.

۶- . آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ش، ص ۱۹۲.

تهران.جناب مستطاب آقای حجت الاسلام بهبهانی و سایر آقایان حجج اسلام دامت برکاتهم

به موجب مکاتیب متکثره واصله، در شماره ۱۲۱ جریده ایران نو، حکم قصاص را خلاف سیاست و حکمت شمرده، به آیه مبارکه «ولکم فی القصاص حیاه یا اولی الالباب» که حکما و فلاسفه غیرمسلمین همه به حکمتهای مودوعه در آن کریمه مبارکه اقرار و به فهم آن افتخار دارند، استخفاف نموده، البته چگونگی را اعلان، بلکه همین شماره را عاجلاً ارسال فرمایید، تا در صورت صدق، حکم الهی عزّ اسمه به عموم مسلمین اعلام شود.

محمدکاظم خراسانی(۱)

سند دوم، درباره هشدار آخوند خراسانی به دولت درباره شیوع منکرات است.

طهران، جناب مستطاب، اجل اشرف رئیس الوزراء، دام تأییده و اقباله، مجازات مرتکب، چه شد که هنوز مجری نشده؟ منسوخ و منکرات اشدّ از اول شیوع یافت. مگر خدای نخواسته اولیای امور، در تحت ارادت چند نفر لامذهب و مزدوران اجانب، چنین مقهور و یا از حفظ دین گذشته، از مملکت هم چشم پوشیده اند که در چنین موارد مهمه تسامح و مفاسد مترتبه را وقعی نمی گذارند؟ علی کل تقدیر، در قلع این مؤلّد، فساد عظیم قبل از انقلاب، مملکت بذل عنایت مجدانه دین پرستانه وطن پرورانه عاجلاً مأمول است. ان شاءالله تعالی

محمد کاظم خراسانی(۲)

همچنین در مقاله ای در درالنجف با عنوان اصلاح ادبی، به پاره ای از شبهه های سکولارها پاسخ گفته شده است از جمله به شبهه ای که می گوید:

بعضی قوانین اسلامیه، خلاف مقتضای تمدن بشری است و از روز اول مبنای آن بر توحش بوده و یا اگر بر حسب ادوار سابقه که مبدأ ظهور اسلام است، مناسب تمدن آن دوره بوده، لکن در این ادوار عمل به آنها از روی توحش است نه تمدن بشری؛ و این شبهه واهیه از سوی غرب است که به بلاد شرقیه سرایت کرده و تدریجاً در السنه و افواه بعضی از کسانی که خود را سالک مسلک تمدن عصری می دانند دیر شد...(۳)

ص: ۲۱۶

۱- . جریدهالنجف (چاپ نجف اشرف)، شم ۶ (۱۳۲۸ق)، درج شده در کتاب: نجفی، موسی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران؛ تهران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مستشارالدوله، صادق، خاطرات و اسناد، ج ۲ (اسناد مشروطیت)، به کوشش ایرج افشار، تهران، فردوسی و ایران و اسلام، ۱۳۶۲ش، ص ۳۰۶.

۲- . جریده النجف (چاپ نجف اشرف)، شم ۶ (۱۳۲۸ق)، درج شده در کتاب: نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، ص ۴۹۱.

۳- . درالنجف، شعبان ۱۳۲۸، مقاله اصلاح ادبی، درج شده در کتاب: نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، ص ۱۷۴.

سپس اشاره می کند که این شبهه ها حتی در مطبوعات ایران نیز وارد شده یادآور می شود که عالمان دین باید به این شبهه ها پاسخ گویند و ما نیز در پاسخ گویی کوتاهی نخواهیم کرد. در همان نشریه و جریده نجف بسیاری از شبهه ها از جمله شبهه حجاب و قصاص مطرح و پاسخ داده شده است.(۱)

ب. اصالت عقل و علم در برابر وحی

خردگرایی و تجربه گرایی از اصول و مبانی معرفتی غرب و از پیامدهای باور به اومانیسم و محور قرار گرفتن انسان به جای خداست. چرا که اومانیستها هم در بعد هستی شناختی و هم در بعد ارزش شناختی بر این باورند که چیزی وجود ندارد که عقل نتواند آن را کشف کند. و آنچه در افق مفاهیم عقلی قابل تبیین نباشد نیز وجود ندارد. آنان بر این باورند که ارزشهای اخلاقی و حقوقی را نیز باید با استمداد از عقل تعیین کرد. علم زدگی و تجربه گرایی نیز زاییده چنین اندیشه ای است. به باور اومانیستها، هیچ پرسش مهمی وجود ندارد که پاسخ آن در علم تجربی نباشد. شناخت حقیقت تنها از این راه ممکن است. تجربه و علم به همه نیازهای مادی و معنوی انسان پاسخ می دهد. در حقیقت آنان علم و تجربه را به جای خدا می نشانند. عقل گرایی و علم گرایی که از پیامدهای اعتقاد به اومانیسم است، دین و ارزشهای دینی را مانع و رقیب اصلی خود تلقی کرده با محور قرار دادن انسان و عقل و علم او به نفی دین می پردازد و همه چیز از جمله قواعد حقوقی و اخلاقی را جزو قلمرو خود دانسته بر این باورند که عقل نباید در قید و بند آموزه های شریعت باشد. باربور در این باره می نویسد:

عقل که در ابتدا تکمله وحی شمرده می شد، به کلی جای وحی را به عنوان راهگشای معرفت به خداوند گرفت.(۲)

در محورهای آینده اشاره خواهیم کرد که روشنفکران غرب گرا با الهام از متفکران غربی این اصول و مبانی را در تدوین قانون اساسی و متمم آن و همچنین در مجلس شورای ملی به هنگام قانونگذاری بازتاب دادند که واکنش شدید جریان دینی مشروطه خواه را در پی داشت.

ج. سکولاریسم

پیدایش و رشد سکولاریسم و جدایی دین از سیاست از جهت تاریخی و فرهنگی

ص: ۲۱۷

۱- . درهالنجف و فلسفه تجدد، صص ۴۴۰ و ۵۱۴ و ... .

۲- . باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۹. به صفحه های: ۷۶، ۷۷، ۷۸ نیز در این باره توجه شود.

مربوط به عالم مسیحیت است. در ابتـدا به نظر می رسـید که هدف از طرح این اصل، رهایی از سـلطه کلیسا در امور سیاسـی است. ولی بزودی روشن شد که هدف این است که روابط سیاسـی و اجتماعی را از قید و بند مذهب رها سازند و بدون توجه به معیارها و قانونهای دینی به حل و فصل امور سیاسـی و اجتماعی بپردازنـد تا قوه مقننه بتوانـد برای اداره جامعه هر گونه قانونی را برابر خواسته های مردم و بدون توجه به معیارهای دینی ارائه دهد.

مشـروطه خواهان غرب گرا نیز از چنین اندیشه ای تبلیغ می کردند. آنان نیز گاه از لزوم دخالت نکردن روحانیت در اداره کشور و گـاه از کنـار گذاشـتن دین و آموزه هـای آن از صـحنه اجتمـاع و حکومت و ویژه ساختن آن به زنـدگی فردی و عبادی سـخن می گفتند. از باب جمله یحیی دولت آبادی می نویسد:

با دخالت اضـطراری میرزای شـیرازی در امر سـیاست... بذری در مزرعه روحانیت پاشیده شد که معلوم نیست چه حاصلی برویاند و چه نتیجه در آینـده برای سـیاست و روحانیت این مملکت داشـته باشـد و کدام دست قوی بتواند این خلط و مزج را بر هم زده و هر یک از سیاسیون و روحانیون را به ادای تکلیف خود وادارد...(۱)

بسـیاری از روشـنفکران از جمله میرزا ملکم خان، میرزا حسن خان سـپهسالار، احتشام السـلطنه و ... در این راستا حرکت می کرده اند.(۲)

حزب دمکرات، که بسـیاری از آنـان جزو روشـنفکران غرب زده بودنـد «جـدایی قوای روحـانی و سیاسـی» را جزو اهـداف خود و اساس نامه حزب گنجانیدند.(۳)

طالبوف، نیز به جدایی دین از سیاست باور داشت. او قانون را به مادی و معنوی تقسیم می کرد و بر این باور بود که قوانین معنوی را پیامبران به وسـیله وحی می آورنـد ولی قوانین اجتماعی و سیاسـی و مـدنی کشور بایـد به وسـیله خردمندان و اندیشـمندان کشور ساخته شود. او قانونگذاری را همانند غربیان از اختیارهای ویژه مردم دانسته است.(۴) و در مواردی به برخی از روشنفکران سفارش می کند که دست روحانیت را از کارهای حکومتی کوتاه کرده آنان را به کارهایی چون مسجد و نماز سرگرم سازید.(۵)

ص: ۲۱۸

۱- . دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۱، تهران، عطار و فردوس، چ پنجم، ۱۳۷۱ش، ص ۱۳۷.

۲- . الگـار، حامـد، دین و دولت در ایران (نقش علمـا در دوره قاجـار)، ترجمه ابوالقـاسم سـری، تهران، توس، ۱۳۵۶ش، ص ۲۶۳؛ خـاطرات احتشـام السـلطنه، به کوشـش سـید محمدمهـدی موسوی، تهران، زوار، ۱۳۶۶ش، ص ۸۸؛ آدمیـت، فکر آزادی و مقـدمه نهضت مشروطیت ایران، صص ۲۵۶، ۲۵۴.

۳- . بهـار، محمـدتقی، تاریـخ مختصـر احزاب سیاسـی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش، ص ۹؛ ملک زاده، مهـدی، تاریـخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران، علمی، چ سوم، ۱۳۷۱ش.

۴- . حائری، تشیّع و مشروطیت در...، ص ۵۰.

۵- . آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده،ص ۱۰۵؛ الگار، دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار)، ص ۲۶۳.

این جریان برای کنار زدن اسلام از صحنه سیاسی و حکومتی سخن از ناتوانی اسلام و آ موزه های آن در اداره زندگی دنیوی مردم به میان آورد و در سخن رانیهای رسمی و غیررسمی و روزنامه ها گفتند و نوشتند: که امروز، نمی توان با قانونها و آیینهای دینی جامعه را اداره کرد. بنابراین، باید دین را کنار زد و به اقتضای روز به قانونگذاری پرداخت.(۱)

در برابر این جریان، مشروطه خواهان مذهبی، حضور در صحنه های سیاسی را لازم و از وظایف روحانیت و بلکه تک تک مسلمانان و تفکیک دین از سیاست را امری استعماری می دانستند.

آخوند خراسانی، محلاتی و ... حضور خود را در نهضت مشروطه واجب شمرده در فلسفه آن از اداره کشور برابر با آموزه های اسلام و نه غرب، سخن گفته اند.(۲) و در اعلامیه ها و رساله های خود از حکومت به عنوان قوه اجرایی احکام شریعت یاد کرده اند. مشروطه خواهان مذهبی بر این باور بودند که حکومت و ارکان آن در هر کشوری باید بر مبنای ارزشهای آن جامعه تکوین یابد و چون مردم ایران مسلمان اند حکومت باید بر مبنای ارزشهای اسلامی ساخته شود.(۳)

وابستگان به جریان مشروطه خواه مذهبی، هر چند در همه ابعاد سیاسی و اجتماعی یکسان نمی اندیشیدند ولی در پای بندی به دیانت و دفاع از اسلام به عنوان مکتبی جامع و پاسخ گو به نیازها و عدم اعتقاد به جدایی دین از سیاست، تا حد زیادی همانند هم بودند.

د. تجدد و مدرنیسم

پس از وقوع رنسانس، چهره زندگی در اروپا دگرگون شد. تا جایی که می توان گفت همه چیز شکل نو و جدید پیدا کرد. از این رو، جدید و نو بودن، ارزش و ملاک مقبولیت به شمار آمد و در برابر، چنین القاء شد که دین و باورهای دینی گرایش به کهنه ها و مربوط به گذشته هاست، لذا باید آنها را کنار گذاشت و دین تازه ای بر اساس نیازها و مقتضیات جامعه جدید به وجود آورد.

جامعه شناسی، خود را به عنوان جای گزینی نوین برای دین و فلسفه ماوراءالطبیعه

ص: ۲۱۹

۱- . طالبوف، عبدالرحیم، مسالک المحسنین، با حواشی و مقدمه باقر مؤمنی، تهران، شبگیر، صص ۹۵ ۹۴.

۲- . سیری در آراء و اندیشه های نابغه بزرگ شیعه، حضرت آیت الله محمدحسین غروی نایینی، ص ۳۴۶؛ رسائل مشروطیت...، ص ۵۳۱.

۳- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۹۸؛ شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، ص ۲۵۱؛ تأملات سیاسی در تاریخ...،ج ۲، ص ۲۴۰.

به حساب آورد. ایان باربور می نویسد:

دئیستها اصول و عقاید و شعائر دینی را به بهانه اینکه با روحیه جدید نمی خواند مشکوک و بی اعتبار شمردند.(۱)

این اندیشه در جهان اسلام از جمله ایران در نهضت مشروطیت و حتی پیش از آن به تقلید از غرب اخذ شد. افرادی چون: آخوندزاده، ملکم خان، ناظم الدوله، میرزا حسین خان سپهسالار، طالبوف، میرزا آقای کرمانی و ... از نخستین مبلغان تجدّد در ایران بودند.

برخی از افراد یاد شده به صراحت دین و ارزشهای دینی را مانع اصلی تجدد دانسته، خواستار حذف آن شدند(۲) و برخی نیز غیرمستقیم به ستیز با اسلام پرداختند.

ملکم خان ناظم الدوله، فرهنگ اسلامی را مربوط به گذشته دانسته به صراحت می گفت: هر چه متعلق به گذشته باشد از درجه اعتبار ساقط و به کار امروز نمی آید.»(۳)

طالبوف نیز، به صراحت از کافی نبودن احکام دینی در اسلام سخن گفت و یادآور شد که باید طبق نیاز عصر بدون توجه به دین و احکام آن به قانونگذاری بپردازیم.(۴)

ملاک این جریان در غرب و مقلدان آنها در جهان اسلام، تحول و نوگرایی در پذیرش موضوعات است. ولی عالمان دینی آن تحولی را قابل پذیرش می دانستند که به تکامل انسان و جامعه بینجامد. این تمایز به ویژگیهای معرفت شناختی، هستی شناختی، اجتماع شناختی و انسان شناختی دو جریان باز می گردد که قابل نقد و بررسی است.

۲. تلقی و تفسیر از مشروطه و ارکان آن

تفسیر و برداشت مشروطه خواهان مذهبی و سکولار از مشروطه و ارکان آن به تبع اسلام گرایی گروه نخست و غرب گرایی گروه دوم نیز متفاوت بلکه در برابر یکدیگر بود. مشروطه خواهان مذهبی، مشروطه و ارکان آن را در چهارچوب اسلام و آموزه های آن تفسیر می کردند و خواهان مشروطه ای سازگار با آموزه های اسلامی بودند و نیز قانون اساسی و مجلسی می خواستند که در چهارچوب اسلام باشد. در برابر آنها مشروطه خواهان غرب گرا، خواهان مشروطه و حکومتی در چهارچوب فرهنگ غرب بودند، حکومتی که در قانون اساسی و همچنین شورای ملی و ... غرب را الگوی خود قرار دهد. برای روشن شدن زوایا و ابعاد بحث و تقابل این دو دیدگاه با یکدیگر باید

ص: ۲۲۰

۱- . باربور، علم و دین، ص ۶۷.

۲- . آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، صص ۱۹۲ ۱۹۱.

۳- . شفیعی سروستانی، تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران، ص ۲۴.

۴- .طالبوف، مسالك المحسنین، صص ۹۵ و ۹۴.

به تفسیر و برداشتهای هر جریان از مشروطه و ارکان آن پرداخت:

الف. مشروطه در دو نگاه

مشروطه خواهان مذهبی و در رأس آنان عالمان دین در نجف و ایران، خواستار مشروطه ای سازگار با آموزه های اسلامی بودند و با همین انگیزه در نهضت مشروطه شرکت کرده به بسیج همگانی مردم می پرداختند. این ادعا از تک تک سخن رانیها، اعلامیه ها و آثار بر جای مانده از آنان به خوبی فهمیده می شود. افزون بر این، عالمان دین، در شرعی بودن مشروطه، به پیوند آن با نظریه حکومتی اسلام اشاره کرده از مشروطه تعریفی سازگار با آموزه های اسلامی ارائه می دادند و از آن به عنوان ابزاری برای اجرای شریعت و پاسداری از قانونها و آیینهای اسلام یاد می کردند.

از نگاه مشروطه خواهان مذهبی، مشروطه یعنی حکومتی که در چهارچوب قانون حرکت کند و پا را از آن فراتر نگذارد.(۱)

این واژه از آن جهت در ایران استعمال شد که قرار بود رژیم نو، محدود به حدود و شرایطی باشد که قانون برای آن معین کرده است.

شیخ اسماعیل محلاتی، در رساله ای در باب مشروطه با تقریظ آخوند خراسانی و مازندرانی، بر همین معنی تأکید کرده است:

مراد از سلطنت مشروطه، در لسان همه اهل عالم، غیر از این نباشد که خیالات شاه و حواشی او، خودسرانه نشود که هر خرابی که خواست در مملکت بکند، بلکه میزان عمل جمیع آنها از روی قانون منضبط باشد که به صلاحدید عقلای مملکت، که از طرف ملت برای شور در این امور انتخاب کرده اند مقرر شده باشد.»(۲)

پس مشروطه از نگاه عالمان دین یعنی رژیمی که در چهارچوب قانون حرکت کند. این قانون ممکن است قانون اسلام یا غیراسلام باشد، ولی در ایران چون ایرانیان مسلمان اند، پس مشروطه باید به اسلام و آموزه های آن قید زده شود. مرحوم آخوند خراسانی و مازندرانی به شرح در اعلامیه ای بر این باور و نگاه، پای فشرده اند:

مشروطیت هر مملکت عبارت از محدود و مشروطه بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت... و چون مذهب رسمی ایران، دین قویم اسلام و طریقه حقه اثنا عشریه (صلواه الله علیهم اجمعین) است، پس حقیقت مشروطیت و آزادی ایران عبارت است از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاده از

ص: ۲۲۱

۱- . حائری، تشیع و مشروطیت در...، ص ۲۵۶.

۲- . شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، ص ۲۴۷؛ رسائل مشروطیت...، ص ۴۷۵.

مذهب و مبتنیه بر اجرای احکام الهیه و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامیه و اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم و سد ارتکابات خودسرانه و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین...(۱)

دیگر عالمان نیز از مشروطه چنین تفسیر و بیانی داشته اند. نویسنده رساله مکالمات مقیم و مسافر نیز پس از آنکه سلطنت مشروطه را ملزم به اطاعت از دستورهای قانونی شاه تعریف کرد، قانون مملکت اسلامی را کتاب الهی و سنت پیامبر(ص) دانست.(۲) در این دیدگاه نیز، تنها دستوری مطاع و قابل پیروی است که برابر این قانون باشد.

مجلس شورای اسلامی نیز در پاسخ شیخ فضل الله درباره معنای مشروطه نوشتند:

واضح است که مملکت ایران اسلامی است و شریعت خاتم انبیاء محمد مصطفی(ص) دائم و مستمر و ناسخ کافه شرایع و احکام آن تغییرناپذیر است. در این صورت ظاهر است که مراد از کلمه مشروطیت در این مملکت نمی تواند چیزی باشد که منافی با احکام شرعیه باشد.»(۳)

او همان معنای موردنظر مشروطه خواهان مذهبی از مشروطه را در اینجا ارائه کرده است. عالمان دین و مشروطه خواهان مذهبی با این تفسیر و نگاه بین مشروطه و اسلام، هیچ گونه ناسازگاری نمی دیده اند و بنیان گذاری حکومتی مشروطه را برابر قانونها و آیینهای اسلام روا می شمرده اند.

روشنفکران غرب گرا، مشروطه را به همان گونه می خواستند که در غرب رواج داشت. از جمله، تقی زاده در یکی از سخنرانیهایش در مجلس می گوید:

مشروطیت را در جاهای دیگر دنیا به زحمات چندین ساله اختراع کردند و چون هر چیز اختراعی را بخواهیم از مآخذش برداریم باید با تمام جزییات و آلات آن برداریم. اگر ما ساعت را بخواهیم برای تعیین وقت قبول کنیم ولکن یکی از چرخهای آن را نگذاریم کار نخواهد کرد.(۴)

او در نامه ای به هنگام تحصن در سفارت انگلیس به آن سفارت پس از ستایشهای فراوان از تمدن انگلیس، یادآور می شود که مشروطیت فرزند روحانی انگلستان است.

.... چشم مردم به جزیره بریتانیای کبیر دوخته و به یاد آن مهربانیهای سابق منتظر آن

ص: ۲۲۲

۱- . شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، همان، صص ۲۵۲ ۲۵۱؛ رسائل مشروطیت...، صص ۴۸۶، ۴۸۵.

۲- . رسائل مشروطیت...، ص ۴۲۵.

۳- . لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش، ص ۶۸.

۴- . روزنامه مجلس، شم ۱۳۱.

ملت نجیب و آن دولت لیبرال هستند.(۱)

کسروی، نیز در چند جای کتاب خود آورده است که اروپا دیده ها مشروطه ای به سبک اروپا می خواستند.(۲) او پس از نقل سخنان ثقه الاسلام که مشروطه را هماهنگ با دین و آموزه های آن می دانسته، می نویسد:

این با آنچه اندیشه پیشروان آزادی، بویژه اروپا دیدگان ایشان، می بود، جدایی می داشت. این همان است که گفتیم آخوند خراسانی و حاجی شیخ مازندرانی می گفتند. نیز گفتیم که اینان از معنای درست مشروطه و از ناسازگاری که با آن «شریعت» خواستی داشت آگاه نمی بودند.(۳)

بخش آخر سخنان کسروی درست نیست. چرا که آخوند خراسانی و مازندرانی و دیگر عالمان به خوبی می دانستند که مشروطه غربی با اسلام سازگاری ندارد. از این رو در آثار و اعلامیه های خود آورده اند که مشروطیت در هر کشوری باید برابر با باور و سنتهای آن کشور باشد و چون ایرانیان مسلمان اند مشروطه در این کشور باید برابر با قانونهای اسلام باشد.(۴)

در حقیقت مشروطه طلبان مذهبی میان شکل و قالب حکومت و محتوای حقوقی و مفاهیم ارزشی آن تفاوت قائل بودند. ولی در بخش دوم، نه تنها ملت ایران که هر ملت دیگری که دارای هویت تاریخی و میراث فرهنگی باشد از اخذ و اقتباس بی نیاز است.

به همین جهت آنان با اینکه می دانستند شکل و قالب نظام مشروطه سوغات غرب است، آن را اخذ و اقتباس و با محتوای اسلامی هماهنگ کردند.

آخوندزاده، طالبوف، میرزا ملکم خان ناظم الدوله و ... برداشتی غیر از برداشت مشروطه طلبان مذهبی از مشروطه داشتند. طالبوف شیفته انگلیس بود و ملت انگلیس را ملتی سعادتمند، با غیرت و دارای شرف حریّت می دانست و پیشگام و پیشاهنگ در بنیان گذاری مشروطه:

فضیلت تقدم این بنای مقدّس، یعنی مشروطه نمودن حقوق سلاطین مستقله، جقّه تاج افتخار ملت انگلیس است...(۵)

بی شک، چنین مشروطه ای در تقابل با مشروطه موردنظر عالمان دین بود. و سخن آدمیت، در تعارض ذاتی مشروطه مذهبیون با مشروطه روشنفکران، سخنی درست

ص: ۲۲۳

۱- . اوراق تازه یاب مشروطیت و نقش تقی زاده، به کوشش ایرج افشار، تهران، جاویدان، ۱۳۵۹ش، ص ۱۰۳ و ۷۹.

۲- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۵۹.

۳- . همان، ص ۳۰۹.

۴- . شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، ص ۲۴۷.

۵- . طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد، با مقدمه و حواشی محمدباقر مؤمنی، تهران، شبگیر، ص ۱۹۱.

است.(۱)

از دیگر رهبران فکری روشنفکران مشروطه خواه، میرزا فتحعلی آخوندزاده است؛ او نیز به تقلید همه سویه از غرب دعوت می کرد و خواستار مشروطه ای بود که به هیچ روی با اسلام سازگاری نداشت:

آخوند زاده مشروطیت را کاملاً به شیوه بورژوازی غربی تفسیر می کرد و بالاتر از همه، بسیار جسورانه و با صراحتی کامل، موارد تضاد و تناقض مشروطه غربی و اسلام را اعلام داشت و تأکید کرد که این دو عنصر باید از هم جدا باشند.(۲)

اندیشه های یاد شده چراغ راه روشنفکران غربگرای مشروطه خواه بوده است.(۳) از این روی آنان نیز از زمانی که نهضت را به انحراف کشانده و میدان دار شدند به صراحت همین سخنان را تکرار می کردند و با اسلام و آموزه های آن ستیزی همه سویه داشتند.

ب. قانون اساسی در دو نگاه

قانون اساسی، چهارچوب قوانین کشور و دارای اصولی است که همه ارکان حکومت و افراد ملت خود را موظف به رعایت دقیق آن می داند و همه مقررات و تصمیمات باید بر اساس آن تنظیم و اجرا شود. پیش از تدوین قانون اساسی در ایران، خواست پادشاهان، درباریان، کارگزاران و ... قانون به شمار می رفت. هرج و مرج کامل حاکم بود. برای نخستین بار پس از صدور فرمان مشروطیت، تدوین قانون اساسی در دستور کار قرار گرفت.

تدوین قانون اساسی از سوی دولت، به کمیته ای از اشراف و اعیان واگذار شد و آنان با ترجمه و اخذ و اقتباس از قوانین اساسی بلژیک، فرانسه و بلغارستان، طرح اولیه قانون اساسی را در ۵۱ اصل، دوازده روز پس از بازگشایی مجلس به وسیله صدراعظم برای تصویب تقدیم مجلس کردند.

پس از بحث و گفت وگوهای بسیار دو دیدگاه شکل گرفت. دیدگاهی که بیشتر نمایندگان از جمله عالمان دین بر آن تأکید می کردند: همان گونه که اصل حکومت در هر کشوری باید سازگار با فرهنگ و باورهای آن کشور باشد، قانون اساسی نیز چنین است. قانون اساسی باید به گونه ای باشد که از اسلام و مذهب جعفری سرچشمه

ص: ۲۲۴

۱- . آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵ش، ص ۱۹۳.

۲- . همان، ص ۱۹۳.

۳- . حائری، تشیع و مشروطیت در ...، ص ۴۵.

و الهام بگیرد.

در برابر روشنفکران غرب گرا جز این می اندیشیدند و بر آن بودند که در قانون اساسی نیز باید از غرب الگو گرفت.

کسروی در این باره می نویسد:

نمایندگان مجلس یک عده شریعت خواهی می کردند و دسته ای دیگر از ترس آنان به رویه کاری می پرداختند. اگر تقی زاده جلو نگرفتی و قانون اساسی با دستبردهای علما در مجلس خوانده شدی هر آینه پذیرفته گردیدی.(۱)

آخوند خراسانی در پیامهای خود بر اسلامی بودن قانونها پای می فشرد. ثقهالاسلام تبریزی و دیگر عالمان شهرها نیز همین هدف را در بیانیه ها و سخن رانیهای خود دنبال می کردند. محلاتی، نیز به روشنی هدف عالمان را سامان دهی قانونها برابر دستورها و آیینهای اسلامی می دانست نه بر اساس کشورهای اروپایی. در برابر، روشنفکران غرب گرا به هیچ روی به فرهنگ و باورهای دینی توجه نداشتند. در اینجا نیز در پی آن بودند که قانون اساسی کشورهای غربی را الگوی خود قرار دهند.

در جلسه یکشنبه ۱۹ ذی حجه گفت و گوی روشنگرانه ای بین سعد الدوله و سیدحسن تقی زاده که هر دو جزو روشنفکران غرب گرا به شمار می آمدند، راجع به اختراعی یا تقلیدی بودن قانون اساسی درگرفته است.

سعد الدوله از تقی زاده می پرسد: شما ترتیبات و قواعد اساسی را می خواهید در اینجا اختراع کنید یا تقلید می کنید آنچه را در ممالک متمدنه است؟ تقی زاده پاسخ می دهد: آنچه را در ممالک متمدنه است. سعدالدوله که پاسخ دل خواه خود را دریافت کرده راه وصول را نشان می دهد و می گوید: اینجا نمایندگان دولتهای متمدنه هستند، بپرسید ببینید که ترتیب چیست.(۲)

بالاخره یک کمیسیون پنج نفره از دولت و مجلس مسئول اصلاح قانون اساسی شده متن اصلاح شده و مورد پذیرش را برای امضای شاه به دربار فرستادند.

متمم قانون اساسی

قانون اساسی ۵۱ ماده ای، کاستیهای بسیار داشت و در واقع قطع نامه ای بیش نبود و بسیاری از مسائل اساسی در آن نیامده بود. از جمله نه جایگاه مذهب در آن به درستی ترسیم شده بود و نه نقش مذهب در تدوین قوانین روشن بود و ... شاید اگر این قانون

ص: ۲۲۵

۱- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۲۲.

۲- . تاریخ معاصر ایران، ج ۱، ص ۱۶.

اساسی برای یکی از کشورهای غربی نوشته می شد مشکلی ایجاد نمی کرد، چون در آن ممالک حوزه دین و سیاست از هم جدا هستند. از این روی ناگزیر به تکمیل آن شدند. پس از مرگ مظفرالدین شاه کمیسیونی برای تکمیل قانون اساسی تشکیل شد. تقابل دو بینش و دیدگاه در این مقطع شفاف تر شد. روشنفکران غرب گرا که در کامل سازی قانون اساسی نیز همه کاره بودند باز هم به سراغ کشورهای اروپایی و قانون اساسی آنان رفتند. پس از پایان کار نگارش متمم، مجلس برای جلوگیری از مخالفتهای بنیادین عالمان دین، کمیسیونی تشکیل داد که گروهی از عالمان از جمله شیخ فضل الله جزو آن بودند.(۱) آنان با بررسی ماده های متمم قانون اساسی موادی از آن را اصلاح و یا تغییر دادند. در اصلاح قانون اساسی بین مشروطه خواهان مذهبی هماهنگی کامل بود، اما روشنفکران غرب گرا با اصلاح آن سخت مخالف بودند. وثوق الدوله، مستشارالدوله، تقی زاده، بیش از همه با دیدگاه عالمان دین و اصلاح قانون اساسی مخالف بودند.(۲) اما انجمن تبریز آن را مخالف با مشروطیت خواند.(۳)

شیخ فضل الله نوری، با دیدن این دسته بندیها و مخالفتها، احساس نگرانی کرد و برای کوتاه کردن دست روشنفکران غرب گرا از قانونگذاریهای دلبخواهی در آینده، اصل نظارت مجتهدان و یا طراز را مطرح و پس از امضای شماری از عالمان آن را به مجلس شورای ملی ارائه کرد.(۴)

نشر این لایحه سر و صدای زیادی به پا کرد. جامع فراماسونری آدمیت، آن را بر هم زننده اساس مشروطیت خواند. هوپر هاریس، هوادار جدی امپریالیسم امریکا، در روزهای ۱۶ و ۱۷ ژوئن ۱۹۱۱ (ج ۲، ۱۳۲۹) در برابر کنفرانس انجمن آموزشی ایران و امریکا در واشنگتن درباره آینده ایران به سخن رانی پرداخت و در آن به لایحه نظارت، سخت حمله کرد.(۵)

با این همه، این اصل، با مقاومت شیخ و هواداران عالمان نجف به تصویب رسید. اما از آنجا که گروه غرب گرایان آن را برنمی تابیدند تلاش کردند که آن را به فراموشی بسپرند و آن اصل جز در مدتی کوتاه اجرا نشد و یا در همان متمم قانون اساسی اصول

ص: ۲۲۶

۱- . همان، ج ۱، صص ۲۰ ۱۹.

۲- . نوایی، عبدالحسین، فتح تهران (مجموعه مقالات در باب مشروطیت)، تهران، بابک، ۱۳۵۶ش؛ کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۱۹؛ تاریخ معاصر ایران، ج ۱، ص ۲۳.

۳- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۲۱. تاریخ معاصر ایران، ج ۱، ص ۲۳.

۴- . تاریخ معاصر ایران، ج ۱، ص ۲۴.

۵- . آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۲۵۵.

دیگری را گنجاندند و اصولی با جهت گیری اسلامی را از کارآیی انداختند.(۱)

ج. مجلس شورای ملی در دو نگاه

تشکیل مجلس شورا، یکی از اصول مشروطه است. مشروطه خواهان بر آن بودند که در این مجلس برگزیدگان مردم گرد هم خواهند آمد و بر سیر کارهای حکومت و کارگزاران آن نظارت می کنند و اگر نیازی به قانونگذاری باشد آن نیاز را نیز برطرف می کنند. در اینجا نیز، مشروطه خواهان مذهبی خواستار مجلسی در چهارچوب اسلام بودند. بر همین اساس، شرایط ویژه ای برای گزینش نمایندگان و حدودی برای قانونگذاری قایل بودند.

در برابر، روشنفکران غرب گرا به اسلام و آموزه های آن توجه نداشتند و در پی الگوگیری از غرب بودند. تا جایی که فردی از این جریان در مجلس گفت:

یک نفر معلم از دولت انگلیس بخواهید تا وضع مجلس و تدوین قوانین مجلس را به دستیاری او بکنند، چه این مجلس در امور مملکتی و وضع قوانین دولتی مذاکره نماید و تشکیل و ترتیب آن ربطی به دین ندارد.(۲)

پیش از آن نیز، روشنفکران سکولار، عنوان «مجلس شورای اسلامی» را برنتافتند و پافشاری کردند که مجلس، شورای ملی نام گذاری شود. پس از آنکه مظفرالدین شاه در پاسخ تلگراف عالمان بست نشین قم، در تلگرافی، «مجلس شورای اسلامی» را نوید داد،(۳) گروهی از بست نشینان سفارت انگلیس، خواستار «مجلس شورای ملی» شدند.(۴)

در جلسه گفت و گو برای تعیین نام مجلس، سفیر انگلیس نیز شرکت داشت. گروه روشنفکران با ترفندهای سیاسی و تهدید و حمایت انگلیس، عنوان «مجلس شورای ملی» را به کرسی نشاندند. با این استدلال که با این عنوان باب تکفیر را بر افراد می بندند و با ورود اقلیتهای دینی در مجلس واژه «ملی» سازگار است نه اسلامی. تا آنجا در این کار اصرار کردند که عناصر وابسته اعلام داشتند اگر اسلامی مبدل به ملی نشود، مردم از سفارت خانه بیرون نخواهند آمد.(۵)

درباره شرایط نمایندگان مجلس نیز دیدگاه دو جریان تفاوت داشت. پس از تدوین

ص: ۲۲۷

۱- . تاریخ معاصر ایران، ج ۱، صص ۳۳ ۲۲، حائری، تشیّع و مشروطیت در...، ص ۲۹۶.

۲- . معاصر، حسن، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، ج ۱، تهران، ابن سینا، ص ۱۸۰.

۳- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۵۵۸.

۴- . خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به کوشش ایرج افشار، تهران، زرین، ص ۱۳۳.

۵- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۵۶۷؛ آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۱۷۱.

نظام نامه انتخابات، از سوی علماء مورد مخالفت قرار گرفت. در علت مخالفت نوشته اند: «نقطه نظر روحانیون این است که از بابیهای ناصرالدین شاهی، یعنی منورالفکران و بی اعتقادان به روحانی نمایان، کسی داخل مجلس نشود و دخول آنها را مضر می دانند.»(۱)

و با اصرار علماء دربند هفتم نظام نامه درباره کسانی که از انتخاب شدن محروم اند آمد:

اشخاصی که معروف به فساد عقیده و متظاهر به فسق(۲)

در سخنان و آثار مشروطه خواهان مذهبی ویژگیهایی برای نمایندگان مجلس لازم شده است که به جنبه دینی نظام مشروطه ناظر است. نایینی، علم سیاسی، بی غرضی و دوری از هوسرانی و غیرت کامله و خیرخواهی نسبت به دین و دولت را از شرایط نماینده مجلس می داند.(۳)

خلخالی نیز، شرایط زیر را برای نمایندگان ضروری دانسته است:

تمام وکلاء من دون استثناء، باید عالم به مصالح و مفاسد جمهور ملت و واقف به قواعد صیانت ثغور مملکت و مطلع بر منافع عامه سلطنت و مخبر از فوایـد تامه دولت باشد و در امور سیاسیه عارف و در مطالب عرفیه کامل و به مسائل شرعیه عالم باشند به جهت اینکه موافقت قوانین، با قواعد شرعیه مدنظر است.(۴)

حد و حدود مجلس در قانونگذاری کدام است آیا حوزه قانونگذاری مجلس محدود است یا گسترده؟ آیا نمایندگان حق دارند قانونهای اسلامی را تغییر دهند و یا قانونی مخالف اسلام از مجلس بگذرانند؟

روشنفکران غرب گرا به گستردگی دامنه و حوزه کارکرد مجلس باور داشتند و قانونهای اسلامی را نیازمند دگرگونی می دانستند. آنان مدعی بودند که مجلس نماینده مردم است از این رو، می تواند در هر زمینه ای که بخواهد قانون بگذارد و هیچ چیز نمی تواند قدرت مجلس را محدود کند. اصولاً ـ قانونهای هزار سال پیش به درد امروز نمی خورد. از باب نمونه، طالبوف درباه احکام دین اسلام گفت و گویی دارد خیالی با مجتهد مشهد که از قول خود سخن را آغاز می کند و به پندار خود به گفته وی پاسخ می دهد:

مگر احکام شرعی ما، حقوق و حدود را مشخص نکرده است؟ گفتم: چرا، برای هزار سال قبل، بسیار خوب و به جا درست کرده بهترین تمدن و شرایع ادیان دنیا بوده

ص: ۲۲۸

۱- . ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۲، ص ۳۸۹.

۲- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۶۰۳.

۳- . نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، صص ۸۹ ۸۸.

۴- . رسائل مشروطیت...، ص ۳۲۶.

و هست، ولی به عصر ما که هیچ، نسبت به صد سال قبل نیز فایده ای ندارد. باید سی هزار مسئله جدید بر او بیفزاییم، تا اداره امروز ما را کافی باشد.»(۱)

او سپس یادآور می شود که ما کاری به احکام قرآن نداریم و احکام و قانونهایی که لازم داریم به کار می گیریم همان گونه که پس از ما افرادی خواهند آمد و قانونهای ما را کنار گذاشته و طبق نیاز عصر خود به قانونگذاری می پردازند.(۲) بر این اساس هیچ یک از اصول و ارزشها ثابت نیستند و به اختلاف زمان و شرایط و با توافق جامعه قابل تغییرند. و این همان اصل «نسبیّت» غربی است.

اما در برابر، مشروطه خواهان مذهبی بر آن بودند که مجلس باید در حدّ و حدود اسلام به قانونگذاری بپردازد و به هیچ روی نمی تواند قانونهای اسلام را دگرگون و یا قانونی مخالف اسلام از مجلس بگذراند.

آقانجفی، اجرای احکام شرعی و جعل احکام عرفی را وظیفه مجلس می داند.(۳) و در پاسخ به شیخ فضل الله درباره حد و حدود مجلس، سخنانی همانند سخنان نجفی را آورده است.(۴)

افزون بر شرایط لازم برای نمایندگان تبیین حوزه قانونگذاری از سوی بسیاری از عالمان، اصل پیشنهادی شیخ فضل الله نوری مشهور به اصل طراز و یا نظارت مجتهدان بر قانونهای مصوب مجلس، از سوی عالمان نجف نیز پذیرفته شد و در اعلامیه ها و بیانیه هایی از آن پشتیبانی کردند و قانونهای مجلس را در صورتی شرعی دانستند که زیرنظر فقیهان و پس از تصویب آنان باشد. محلاتی، حضور عالمان را در مجلس لازم و کناره گیری آنان را سبب رواج غربزدگی می داند.(۵)

نایینی نیز، مشروعیت مجلس را به حضور شماری از مجتهدان یا کسانی می دانست که از سوی آنان نمایندگی داشتند.(۶)

برخی بر باور یاد شده از سوی نایینی خرده گفته و گفته اند:

نایینی قانونی را می خواهد که انقلاب کبیر فرانسه در نابودی و انهدام آن می کوشید.(۷)

اعلامیه ها و تلگرافهای آخوند خراسانی و دیگر مراجع نجف نیز «ترویج احکام

ص: ۲۲۹

۱- . طالبوف، مسالک المحسنین، ص ۹۴.

۲- . همان، ص ۹۵.

۳- . رسائل مشروطیت...، ص ۴۲۷.

۴- . لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، صص ۶۸ و ۶۷.

۵- . رسائل مشروطیت...، ص ۵۳۱.

۶- . نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۱۵.

۷- . حائری، تشیع و مشروطیت در...، ص ۲۶۷.

شرعیه، حفظ بیضه اسلام و صیانت شوکت مذهب جعفری» را هدف تأسیس مجلس شورای ملی دانسته اند.(۱)

۳. تلقی و تفسیر از شعارهای مطرح در مشروطیت

در نهضت مشروطیت هر چند شعارها مشترک بود، همه از ترقی و پیش رفت قانون خواهی، آزادی، مساوات و ... سخن می گفتند ولی تلقی و تفسیر آنان از شعارها یکی نبود.

الف. ترقی و پیش رفت

گروه و جریان غرب گرا گرچه از عقب ماندگی کشور از قافله تمدن و لزوم ترقی و پیش رفت سخن می گفت، ولی رفع این واماندگی و عقب ماندگی و رسیدن به تمدن را حذف و نفی اسلام و روی آوری به غرب و فرهنگ آن می دانست. یکی از رهبران این جریان در علت نفی اسلام و ارزشهای اسلامی می گوید:

چرا که بنا به اصل ترقی، طبیعی است که هر چه متعلق به گذشته باشد از درجه اعتبار ساقط است و به کار امروز نمی آید. اگر هم اصالتی در گذشته باشد، در فرهنگ غرب است نه در گذشته ما، فرهنگ امروز غرب مترقی است و بایستی جای فرهنگ کنونی ما را بگیرد و آن را نسخ کند.(۲)

ملکم خان ناظم الدوله نیز می گفت:

ترقی تحقق نمی یابد مگر با هدم اساس اعتقادات دینیه، که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقی در امور دنیویه مانع می آید.(۳)

ملکم، اعتراف می کند که این کار در ایران عملی نیست، بنابراین، باید «فکر ترقی را در لفافه دین عرضه کرد»(۴) تا حساسیت برانگیز نباشد.

در برابر این جریان، هر چند مشروطه خواهان مذهبی بر ترقی و پیش رفت کشور تأکید داشتند و در شعار با جریان غرب گرا یکی بودند ولی ترقی و پیش رفت را در بازگشت به اسلام و ارزشهای اسلامی می دانستند. اطلاعیه ها، تلگرافها و آثار مشروطه خواهان مذهبی، بیانگر این مطلب است.

ص: ۲۳۰

۱- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، صص ۱۹۸، ۱۹۵ و ج ۴، صص ۹۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶.

۲- . شفیعی سروستانی، تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران، ص ۲۴.

۳- . آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۹۲.

۴- . همو، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱ش، صص ۶۵ ۶۴.

ب. تلقی و تفسیر از قانون

قانون و عمل به قانون از شعارهای اصلی مشروطیت بود. همه جریانها و جناحهای عصر مشروطیت از قانون و عمل بر اساس آن سخن می گفتند. ولی در اینکه کدام قانون باید ملاک عمل باشد اختلاف داشتند. مقصود اسلام گرایان از قانون، قوانین و احکام اسلام بود، ولی مقصود غرب گرایان، قوانین و اصول اروپایی بود.(۱) در بحث قانون اساسی و قانونگذاری به بسیاری از نمونه ها که بیانگر این تفاوت بنیادین است اشاره شد.

از جمله در یکی از اولین نامه هایی که به وسیله اصناف گوناگون، در ۲۷ جمادی الاولی سال ۱۳۲۴، سه روز پس از تحصن آنان در سفارت بریتانیا نوشته شد، اجرای عدالت بر اساس قانون محمدی مورد درخواست آنان بود. در بخشی از نامه یادشده چنین آمده است:

استدعای رعایا که نوامیس و عیال پادشاه اند، آن است که مجلس معدلتی که حاوی بر اجرای احکام قانون محمدی(ص) و مشتمل است بر حفظ نفوس و اعراض و ناموس و دماء مسلمین و امنیت دوستان محمد و آل محمد(ص)، اقامه شود که اجزاء آن اجرای احکام محمدی و فرمایشات پادشاه که تمام مأخوذ از قانون احمدی است. دانایان به طریقه شرع احمدی و امنای پادشاه که در درستی و راستی علی بن یقطین وقت و عقلای والامقام که تمام دولت خواه، محمدی مذهب و علوی مشرب و خداجو هستند، باشند. تا احکام نازله از ساحت قدس و مقام احدیت حضرت پروردگار و قوانین وارده در قرآن را که تماماً پاره تن و فلذه کبد رسول الله هست که خون مظلوم ابی عبدالله الحسین به جهت ابقای آن احکام ریخته شده است، اجرا بدارند.(۲)

علامه نایینی نیز تصریح می کند که قانون اساسی و تعیین حدود و حقوق و همچنین قوانینی که از مجلس شورای ملی می گذرد باید با اسلام هماهنگی کامل داشته باشد.(۳)

ج. مساوات و برابری

مساوات و برابری، از دیگر شعارهای مطرح در نهضت مشروطه بود، که البته تلقی و تفسیر مشروطه خواهان مذهبی از روشنفکران غرب گرا متمایز بود. مشروطه خواهان مذهبی از آن تفسیری برابر با

ص: ۲۳۱

۱- . تشیع و مشروطیت در...، ص ۳۱۸.

۲- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۵۱۳.

۳- . نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، صص ۱۵ ۱۴.

آموزه های اسلام و روشنفکران غربی، تفسیری برابر با اندیشه های غربی ارائه می دادند.

مقصود اسلام گرایان از مساوات، برابری همه انسانها در برابر قانون و اجرای حدود بود. از باب نمونه محلاتی، یکی از مجتهدان و مشروطه خواهان مذهبی، می نویسد:

اصل برابری مورد بحث بدین معنی است که نسبت به زناکار حدّ و مجازات شرعی جاری گردد، دست دزد بریده شود و قاتل به کیفر شرعی خود برسد. همه افراد مردم بدون استثناء باید برای گناهی که مرتکب می شوند، کیفر ببینند؛ در نظر قانون همه برابرند: شاه با گدا، دانا با نادان، و توانا با ناتوان.(۱)

محلاتی یادآور می شود که در صدر اسلام چنین بوده است و اکنون نیز همان شیوه می خواهد دوباره احیا شود.(۲)

نایینی، اگر می گوید «قانون مساوات، از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسیات اسلامیه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است...»(۳)

سید عبدالرسول کاشانی نیز در رساله ای درباره مشروطیت می نویسد:

اصول مشروطیت، از اسلام گرفته شده و مراد از مساوات، مساوات در محاکمه هاست. یعنی شاه و گدا، وضیع و شریف، دانا و نادان، همه و همه باید به گونه ای برابر و بدون هیچ برتری یکی بر دیگری محاکمه شوند.(۴)

اما مقصود روشنفکران غرب گرا از مساوات آن بود که مسلمانان و کافران، زنان و مردان، از نظر حقوق مدنی و اجتماعی برابرند. مستشارالدوله تبریزی به روشنی از این مطلب پرده برداشته گفته است: قانون باید همه مردم را بدون در نظر گرفتن مذهبشان برابر بداند.(۵)

بی شک، سخن مستشارالدوله و دیگر روشنفکران غرب گرا در مجلس به هنگام طرح مساوات، الهام گرفته از فلسفه حقوق طبیعی در غرب است. روشنفکران برای این اصل با همین معنا اهمیت ویژه ای قایل بودند، چرا که به باور آنان، بدون این اصل مشروطیتی وجود ندارد و کشورهای دنیا ما را به عنوان یک کشور مشروطه نمی شناسند.(۶)

کسروی اشاره می کند وقتی اصل هشتم متمم قانون اساسی، مربوط به برابری شهروندان ایران در برابر قانون، در مجلس مطرح شد، علمای شریعت خواه به انتقاد

ص: ۲۳۲

۱- . محلاتی غروی، محمداسماعیل، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، ص ۲۵.

۲- . همان، ص ۲۶.

۳- . نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، صص ۷۰ ۶۹.

۴- . رسائل مشروطیت...، ص ۵۵۷.

۵- . حائری، تشیع و مشروطیت در...، ص ۳۱۲.

۶- . رسائل مشروطیت...، ص ۱۵۹.

برخاستند که مسلم و کافر در دیه و حدود متساوی نیستند؛ اگر مسلمانی یک یهودی یا یک زرتشتی و یا یک کافر دیگر را کشت او را به کیفر نتوان کشتن و باید دیه گرفت...(۱)

اسپرینگ رایس، وزیرمختار انگلیس در تهران گزارش کرده است:

از میان سه مجتهد حاضر در مجلس (یعنی شیخ فضل الله نوری و سیدمحمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی) تنها یک تن سید محمد به سود (اصل هشتم) سخن گفت و دو مجتهد دیگر که از پشتیبانی شمار فراوانی از روحانیان (حاضر در مجلس) برخوردار بودند، چنین استدلال کردند که قانون اسلام بایستی در یک کشور اسلامی اجرا گردد.(۲)

با تهدید بهبهانی به قتل از سوی برخی روشنفکران، و همچنین تهدید ارمنیان و دیگر اقلیتهای مذهبی و جنجال آفرینی روزنامه ها از جمله حبل المتین، آن اصل به تصویب رسید که واکنش سخت و شدید برخی از عالمان را در پی داشت.(۳)

آزادی

مهم ترین و اساسی ترین شعار نهضت مشروطه «آزادی» بود. در اینجا نیز دیدگاه روشنفکران با مشروطه خواهان مذهبی از یکدیگر متمایز بود. روشنفکران غرب گرا در پی آزادی با همان ماهیّت غربی اش بودند. اما عالمان مشروطه خواه به تفسیر آزادی از دیدگاه اسلام پرداختند و آن را نه در شکل غربی، بلکه آن را در چهارچوب شرع شمردند. به همین دلیل آنان بر این باور بودند که آزادی متعلق به دوران جدید نیست بلکه پیامبر اسلام(ص) بنیان گذار آزادی بوده است.

محلاتی، از فقهای حوزه نجف، درباره مقصود عالمان از آزادی می نویسد:

مراد از حریّت، آزادی نوع ملت است از قید رقیّت استبداد پادشاه و فعال ما یشاء بودن او و اعوانش در اموال و اعراض و نفوس مردم... مقصود رهایی از

ص: ۲۳۳

۱- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۱۵.

۲- . حائری، تشیع و مشروطیت در...، ص ۳۱۸.

۳- . رسائل مشروطیت...، ص ۱۶۰.

استبداد است نه رهایی از قیود دینی و الهی.(۱)

دیگر عالمان از جمله نایینی بر همین معنا تأکید کرده اند.(۲)

آخوند خراسانی و مازندرانی در مقدمه ای بر رساله محلاتی، افزون بر رهایی از استبداد، بر رهایی از استعمار و بیگانگان نیز، تأکید کرده اند.(۳) بنابر این مشروطه خواهان مذهبی به آزادی از استبداد داخلی و آزادی از استعمار خارجی با هم می اندیشیده اند.

روشن است که چنین تفسیری از آزادی، هیچ گونه هماهنگی با تفسیر و برداشت روشنفکران ندارد. آنان همانند غربیان معتقد بودند که انسان باید از هر قید و بندی جز آنچه خود برای خود تعیین می کند، آزاد باشد. مقصود آنها از آزادی، آزادی و رهایی مطلق انسان، حتی رهایی از دین و ارزشهای دینی بود. انسان آزاد است مگر در مواردی که با آزادی دیگران در تعارض باشد. افزون بر این، غرب گرایان، به هیچ روی از آزادی، از منظر ضداستعماری آن، سخن نگفته اند. حتی در بسیاری از موارد از همراهی و همکاری با آنها نیز دریغ نداشته اند. هرگاه خطری آنان را تهدید می کرد به سفارت خانه های بیگانه پناهنده می شدند و در واگذاری امتیازهای استعماری، پیشگام بودند.

باور به آزادی به مفهوم رایج غربی، سبب رواج اندیشه های الحادی و تهاجم به اسلام و آموزه های آن شد تا جایی که عبدالله مستوفی، این نوع غرب گرایی را سفیهانه خوانده می نویسد:

یکی از موجبات نفاقی که همین آقایان بین جامعه به وجود آوردند، حمله به مذهب بود که به واسطه این عمل سفیهانه خود که هیچ نفعی برای آزادی نداشت، جماعتی از مردمان با ایمان ساده را که به واسطه پشتیبانی علما از آزادی، مشروطه خواه واقعی شده بودند، از این مسلک و مرام روی گردان کردند.(۴)

بنابراین، مشروطه خواهان مذهبی هر چند از آزادی سخن گفته و آن را یکی از اهداف مبارزه خود می شمردند ولی آزادی موردنظر آنان با مفهوم موردنظر غربیان و غرب گرایان متفاوت بود. مشروطه خواهان مذهبی بویژه عالمان دین که خواهان جامعه و حکومتی مبتنی بر آموزه های اسلام بودند به محدودیتهایی نیز از این جهت برای آزادی باور داشتند که از این منظر نیز در برابر روشنفکران غرب گرا قرار می گرفتند. بخشی از این محدودیتها به آزادی رفتار و کردار و بخشی به آزادی بیان بازمی گشت. در زمینه کردار، انجام محرمات الهی مانند: فحشاء، فساد، قمار، نوشیدن شراب و... آشکارا و در بین مردم ممنوع است و در زمینه بیان، توهین به مقدسات مذهبی، دروغ پردازی، تهمت به دیگران و ... ممنوع است.

ص: ۲۳۴

۱- . شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، ص ۲۴۹؛ رسائل مشروطیت...، ص ۴۷۶.

۲- . نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، صص ... و ۱۶۰، ۱۴۷، ۱۴۱، ۱۷؛ رسائل مشروطیت...، ص ۴۸۵.

۳- . شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، ص ۲۴۶.

۴- . مستوفی، عبدالله، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه یا شرح زندگانی من، ج ۲، تهران، زوار، ص ۲۸۹.

۴. تلقّی دو جریان از مسائل تاریخی و اجتماعی

در بخشهای پیشین، به تمایزات دو جریان دینی و غرب گرا در مشروطه در ساحتهای مبانی معرفتی، تلقّی و تفسیر از مشروطه و ارکان آن، و تلقی از شعارهای مطرح در نهضت مشروطیت اشاره کردیم. در این بخش نیز، به تلقی دو جریان از برخی مسائل تاریخی و اجتماعی اشاره خواهیم کرد:

الف. باستان گرایی

یکی از اصول غرب، باور به «ناسیونالیسم» و ملت گرایی است. به این معنا که گروهی از مردم که در قالب مرزهای جغرافیایی معیّن با نژاد و سابقه تاریخی و زبان و فرهنگ یکسان گرد آمده اند، به عنوان واحدی تفکیک ناپذیر، مبنا و اصل قرار می گیرند و آنچه در قلمرو مصالح و منافع آن واحد قرار دارد، خودی و دوست، و بقیه را بیگانه و دشمن خوانند. وجود چنین اندیشه ای در کشورهای اسلامی، سوغات غرب است و این اندیشه با مفاهیم اسلامی ناسازگار است.

مشروطه خواهان سکولار برای رویارویی با جریان اسلام گرا به تبلیغ ناسیونالیسم و ملی گرایی پرداختند و در پرتو آن، احیای ایران باستان و مفاخر باستانی در دستور کار آنان قرار گرفت. آنان بدون گرایشی به زردشت و رسوم پیش از اسلام، تنها به خاطر دشمنی با اسلام و جریان مذهبی، ایران باستان و هر چه را که به آن بستگی دارد می ستایند و به طرح و تبلیغ آنها می پردازند. از جمله آخوندزاده در نامه ای به مانکجی، رئیس طایفه زرتشتیان، از کیخسرو و اردشیر بابک ستایش و از اسلام و ارزشهای آن کینه توزانه بد گفته است.(۱)

میرزا حسین خان سپهسالار در مجله عدلیه، اوج اصلاحات کشور را در این دانست که:

ملت ایران و سلطنت قدیم ایران، عظمت باستانی خود را احیاء کنند.(۲)

در برابر، جریان مشروطه خواه مذهبی و مطبوعات هواخواه آنان از جمله درهالنجف به شدت با باستان گرایی مخالفت کرده در مقاله هایی نیز به نقد آن پرداخت.(۳)

حاج آقا نورالله نیز از رهبران مشروطه مذهبی در اصفهان یادآور می شود که نه ایده آلیسم آلمان، نه مکتب انگلوساکسونها، هیچ کدام، روح تشنه ایرانی را سیراب

ص: ۲۳۵

۱- . آخوندزاده، فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، گردآوری حمید محمدزاده، تبریز، احیاء، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۰.

۲- . سپهسالار، میرزا حسین خان، «تاریخ تهاجم فرهنگی غرب و نقش روشنفکران وابسته»، عدلیه (مجله)، ج ۵، شم ۱۷، ص ۱۹۱.

۳- . نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، ص ۴۲۹.

نمی کند.(۱)

روشنفکران غرب گرا از این رو باستان گرایی را تبلیغ می کردند که چون در سیر اسلام زدایی، برای طرد نشدن از سوی جامعه اسلامی، راه سست کردن پایه های اعتقادی مردم را در پیش گرفته بودند، بر آن شدند تا از سوژه ای به ظاهر وطنی استفاده کنند.

ب. تمایز در معرفی الگوها

جریان اسلام گرا و غرب گرا در معرفی الگو و اسوه برای مردم نیز اختلاف داشتند. اسلام گراها بر الگوهای اسلامی و شیعی چون امام علی(ع) و امام حسین(ع) و ... تأکید داشتند، ولی غرب گرایان، از الگوهای غربی، از کسانی چون ژاندارک، میسمر فرانسوی و ... تبلیغ می کردند. در یکی از رساله های روشنفکری آن روزگار می خوانیم:

چیزی که یک ملت را محو و نابود می کند، مرعوبیت و ترس است. ولیکن جرئت و رشادت موجب فتح و سعادت هر قومی است. جرئت و جلادت ژاندارک را که دختر دهاتی هجده ساله ای بیش نبود، به خاطر آورید، که وقتی انگلیسیها تمام صفحات شمالی فرانسه را متصرف شده بودند به محض بروز فی الجمله جرئت و رشادت، چگونه دشمنان خارجی را از وطن خود دور و مملکت فرانسه را از مخاطرات نجات داد. تاریخ محاصره پاریس را به توسط قشون اجنبی، از جلو چشم بگذرانید و یاد کنید وقتی را که دشمن اطراف شهر پاریس را احاطه نموده بود، ملت فرانسه با چه حرارت و جنبش درصدد تهیه دفاع برآمدند.(۲)

رساله یاد شده برای انگیزاندن مردم، فرازی از «دانتن» را نقل می کند که در بلوار سن ژرمن، زیر مجسمه هیجان نوشته شده است.(۳)

انجمنهای مخفی و روزنامه های وابسته به آنان با همه توان، از الگوهای غربی و انقلابیون فرانسه تبلیغ می کردند، به گونه ای که مخبرالسلطنه فضای آن روزگار را چنین ترسیم کرده است:

جوانان بی تجربه، هرکدام رساله ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند و می خواهند رُل ربسپیرو دانتن را بازی کنند.(۴)

ص: ۲۳۶

۱- . همو، اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب شناسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۴۸.

۲- . مرام نامه ها و نظام نامه های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۷.

۳- . همان جا.

۴- . مخبرالسلطنه، هدایت، مهدی قلی، خاطرات و خطرات، تهران، زوّار، چ چهارم، ۱۳۶۳ش، ص ۱۵۰.

آخوندزاده در نامه ای به اعتضاد السلطنه، پس از رد الگوهای وطنی از صدر اسلام تا روزگار خود، الگوهایی چون پطرکبیر و فردریخ(۱) را معرفی کرده مردم را به پیروی از آنان فرا می خواند.(۲)

نقل این نمونه ها، خرده گیری بر همه این رساله ها و نمونه ها نیست. بلکه سخن در این است که هر ملتی باید الگوها و قهرمانهای خود را ارج نهد. بویژه ما شیعیان که قهرمانانی بسیار بزرگ داریم.

درهالنجف پس از نقد الگو های دیگر، امام حسین(ع) را بهترین الگو می داند.(۳)

الگوهای روشنفکران غرب گرا، ضدیت آشکاری با اسلام داشتند.(۴)

ج. بیگانه ستیزی

از موضع گیریهای مشروطه خواهان مذهبی بویژه عالمان نجف و ایران برمی آید که نفی سلطه بیگانه نیز از اهداف آنان بوده است. از نگاه جریان مذهبی، یکی از هدفهای مبارزه با استبداد داخلی، سد کردن نفوذ بیگانگان بود. چرا که جریان مذهبی، رشد و پیش رفت کشور را بدون استقلال سیاسی و اقتصادی غیرممکن و استقلال سیاسی و اقتصادی را نیز در نفی سلطه بیگانگان می دانست. بر همین اساس، آخوند خراسانی در بند پنجم اندرزنامه خود به شاه قاجار می نویسد:

دوری کنید، به جدّ؛ هم دوری کنید از این که بیگانگان در امور مملکت دخالت کنند و مراقب باشید و بسیار هم مراقب باشید، تا فتنه انگیزیها و توطئه های آنان را خنثی کنید، زیرا خاستگاه کلیه معضلات و فساد این مملکت از آنان است.(۵)

ایشان در ادامه بسیاری از بدبختیهای ایران، از جمله قرضهایی را که دامنگیر دولت و ملت ایران شده است، به سبب دخالت بیگانگان دانسته است.

جریان مشروطه خواه مذهبی بر این باور بود که شخصیت و هویت مسلمانان در برابر دولتهای بیگانه باید حفظ شود. در پرسشی از آخوند خراسانی و مازندرانی سئوال شده است:

سئوال: حجت الاسلاما چه می فرمایید بر اینکه مسلمین

ص: ۲۳۷

۱- . پطرکبیر همان تزار روسیه است و مراد از فردریخ، همان فردریک امپراطور آلمان است.

۲- . آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ص ۹۵.

۳- . درهالنجف، چاپ شده در: نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، صص ۳۲۶، ۲۷.

۴- . ر.ک: مجله حوزه، شم ۱۱۸ ۱۱۷، صص ۱۸۹ ۱۸۶، برخی از این الگوها را نقد کرده است.

۵- . تأملات سیاسی در تاریخ...، ج ۲، ص ۲۴۵.

ایران در امور دنیویه پناهنده و تبع نصاری دولت خارجه می شوند اگر مورث شوکت کفر و ضعف اسلام و مسلمین گردد چه صورت دارد؟ این امر قصدی است یا واقعی؟ تکلیف سایر مسلمین به این گونه اشخاص چیست؟ هر چه رأی انور است بیان فرمایید؟

بسمه تعالی: با این قرض البته جایز نیست و از معاصی کبیره است. اگر مقصر باشد، و بر مؤمنین لازم است با وجود شرایط، نهی از منکر نمایند و اگر جاهل است ارشاد نمایند و بفهمانند به او و به همه مردم، که فروختن دین است به دنیا و اسلام است به کفر.

حرّره عبدالله مازندرانی

آخوند خراسانی نیز در ذیل نوشته اند: «امر چنان است که مرقوم فرموده اید؛ حرّره الأحقر الجانی محمدکاظم الخراسانی»(۱)

آخوند خراسانی، در جایی دیگر، تشکیل شورای ملی را مایه سربلندی دین و دولت و پایه قدرت و بی نیازی از اجانب و آبادانی مملکت دانسته است.(۲)

در اسناد مشروطیت اصفهان نیز نمونه هایی به عنوان نفی سلطه و دوری از بیگانگان وجود دارد. از جمله در سال ۱۳۲۵ق هنگامی که گروهی از مردم و تجار برای تظلم به کنسولگری انگلیس رفته بودند، حاج آقا نورالله اصفهانی به آنان چنین پیام داد:

حضرات متحصنین، اگر رأی و میل ما را می خواهید و خیرخواه خود می دانید و اطاعت دارید، از قنسولخانه بیرون بیایید و از هر جهت کمال اطمینان را داشته باشید، و اگر میل دارید هر که از شما صدایش بلندتر و گنده تر است که مابین شماها فریاد کند، ما با این طبقه کاری نداریم، خود دانید اطاعت او را اطاعت نمایید.(۳)

در موردی دیگر که عده ای از سربازان فوج چهارمحال بختیاری به دلیل کسری حقوق دوساله خود به کنسولگری روس پناه می برند، حاج آقا نورالله به انجمن ملی اصفهان می گوید باید دستور اخراج آنها از وزیر جنگ خواسته شود تا کسان دیگری مرتکب چنین کاری نشوند. از این افراد دوری کنید و رفتن این بی غیرتها به حمام مسلمین اشکال دارد.(۴)

در مقابل، غرب گرایان در برابر استعمار خارجی، دست کم ساکت و غیرحساس بوده اند. این موضع هم علت معرفت شناسانه داشت و هم به عملکردهای آنان باز

ص: ۲۳۸

۱- . جریدهالنجف (چاپ نجف اشرف)، شم ۶ (۱۳۲۸ق)، درج شده در کتاب حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، ص ۴۹۸.

۲- . نجفی، اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب شناسی، به نقل از: روزنامه مجلس، (یکشنبه ۴ محرم الحرام ۱۳۲۵)، ص ۸۲.

۳- . انجمن مقدس ملی اصفهان (روزنامه)، (یکشنبه ۹ صفر ۱۳۲۵).

۴- . همان، ص ۸۳.

می گشت. آنـان براین بـاور بودنـد که راه ترقی و پیش رفت، تسـلیم در برابر غرب است. بـا نگاهی به نوشـته ها و روزنامه های این جریـان، در آن روزگـار می یـابیم که آنـان به جـای نفی سـلطه بیگانگان، بیشتر از عقب مانـدگی ایران از کاروان تجـدد سـخن می گویند و گاه نیز به صراحت رفع این واماندگی را در غرب گرایی همه سویه می دانند که به نمونه هایی از آن اشاره شد.

در عملکرد سیاسـی نیز آنـان، در واگـذاری امتیازهـای اسـتعماری نقش اول را داشـتند و به هنگام خطر نیز راهی سـفارت خانه های بیگانه می شدند. به آنها مشورت می دادند و از آنان مشورت می گرفتند و گاه نیز از آنان درخواست کمک می کردند.

ملکم خان ناظم الدوله به روشنی اظهار می دارد که:

پـای کمپانیهـای خـارجی را بایـد به ایران بـاز کرد و با اعطای امتیازات اقتصادی، سـرمایه های خارجی را به کار گرفت و ... وسایل احیاء و ترقی مملکت را فراهم ساخت.(۱)

ملکم، برای اجرای چنین انـدیشه ای به دولت ایران سـفارش می کند که هر چه ممکن است باید امتیاز داد، و قدردان کمپانیها بود که به ایران می آینـد، افزون بر آن نبایـد به درآمـدهای زیاد آنان حسد برد چرا که کمپانیها اگر درآمد زیاد نداشـته باشـند به ایران نمی آیند.

او، از اینکه برخی نسبت به اهداف کمپانیها بدبین بوده و حضور آنها را موجب از بین رفتن اسـتقلال کشور می دانسـته اند، شکوه کرده در سرزنش آنها می گوید:

عقلای ایران هنوز بر این عقیده هسـتند که کمپانیهای خارجه، ایران را خواهند گرفت. در این عقیده یک دنیا جهالت است... باید از روی اطمینان علم این سـدها را برداشت. بایـد اولیای دولت علّیه، ساختن راههای آهنی و عمل معادن و ترتیب بانکها و جمیع کارها و بناهای عمومی را بلاتردید محول به کمپانیها نمایند.(۲)

ملکم در توجیه اندیشه یاد شده به نظریه «جهان وطنی» اسـتناد کرده حتی اشـغال برخی از کشورها را از سوی غرب توجیه می کند چرا که:

کره زمین، خانه مشترک جمیع اجزای بنی آدم است... آبادی دنیا نیز تعلق به عموم

ص: ۲۳۹

۱- . آدمیت، فکر آزادی و...، صص ۱۵۱ ۱۵۰.

۲- . تاریخ تهاجم فرهنگی غرب، ج ۱، به نقل از: ملکم خان، کتابچه اصول ترقی، ص ۸۰.

انسانیت دارد.(۱)

بنابراین اروپاییان حق دارند در دیگر کشورها حاضر شده به آبادانی آن بپردازند و ...

د. جهت گیری دو جریان

میان جهت گیری روشنفکران غرب گرا و گفتمان اسلامی شیعی مشروطه خواه نیز تمایز مهمی وجود دارد. غرب و غرب گرایان جهت خویش را به سوی منتهای لذت و رفاه مادی در دنیا تنظیم کرده بودند. ولی جریان دینی، افزون بر ساحت مادی به تکامل معنوی و سعادت اخروی افراد نیز توجه داشت.

این جریان، دین و دنیا را وابسته به یکدیگر و در صدد تأمین همه نیازهای مادی و معنوی انسان بود. به دیگر سخن، غرب و غرب گرایان از دولت حداقلی حمایت کرده مقولاتی چون خیر و شر، سعادت و ... خارج از قلمرو کار دولت می دانستند. مطابق نظر آنان، دولت تنها باید در اندیشه رفاه و امنیت باشد و برآوردن دیگر نیازها چون اخلاق و معنویت را به تصمیم گیری خود افراد واگذار کند.

آنان بر این باور بودند که این امور مربوط به قلمرو شخصی افراد است که دخالت در آن به دخالت در قلمرو خصوصی و نادیده گرفتن آزادیهای فردی است. ولی با توجه به آثاری که از عالمان مشروطه خواه باقی و همچنین اطلاعیه ها و تلگرافهایی که از عالمان نجف در دست داریم روشن می شود که جهت گیری آنان گسترده تر از این است. آنان هدف و جهت گیری خود را در رفاه و امنیت خلاصه نمی کنند، بلکه به مقوله ای چون دین و ارزشهای دینی نیز توجه دارند. دولت باید بستر جامعه را برای زندگی مطلوب ایمانی و اخلاقی فراهم آورد و افزون بر رفاه و امنیت در اندیشه شریعت نیز باشد. در اعلامیه های عالمان به صراحت از گسترش عدل، اقامه حدود الهی، امر به معروف و نهی از منکر و اجرای شریعت و حفظ اسلام سخن به میان آمده است.

ه . تذبذب در حرکتهای سیاسی و اجتماعی

روشنفکران غرب گرا در حرکتهای سیاسی و اجتماعی خود تذبذب ویژه ای داشتند. در ریشه یابی این آشفتگی دو نکته لازم به یادآوری است:

۱. چون خاستگاه این جریان اسلامی و مردمی نبود، همواره به دلیل خودبرتربینی جدا از توده مردم زندگی و حرکت کرده اند و از سوی دیگر، چون شناخت آنان از فرهنگ اسلامی و ملی بسیار سطحی بود، حرکتی پایدار و تزلزل ناپذیر نیز از آنان دیده نشد. حرکت پایدار و ثابت نیازمند ریشه اعتقادی و پیوند با فرهنگ خودی و شناخت دوست و دشمن و تولّی و تبرّی از دشمنان ملت و مصالح مردم و دین و ارزشهای دینی و همچنین تبرّی از دشمنان ملت بویژه بیگانگان، تزلزلی نداشتند به خاطر آن بود که آنان از مردم و در میان مردم بودند و از اسلام و دشمنان اسلام به

ص: ۲۴۰

۱- . همان، ص ۷۷.

خوبی آگاهی داشتند.

۲. جریان غرب گرا در مشروطه پیرو غرب و دولتهای غربی بودند. تناقض و تزلزلی که در حرکتهای سیاسی و اجتماعی آنان دیده می شود ریشه در همین سیاستهای چندگانه ای داشت که غربیان در راستای منافع خود انجام می دادند. اگر ملکم خان ناظم الدوله، از آزادی و قانون می گوید و به ستایش از ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه می پردازد. اگر تقی زاده در سیر آزادیخواهی به سفارت انگلیس پناه می برد و به ستایش آنان پرداخته از آنان استمداد می کند و نمونه های دیگری که در عمل بسیاری از روشنفکران آن روزگار دیده شده است، همگی ریشه در سیاستهای غربی دارد که در رفتار این افراد متجلی شده است.

و. اصلاحات

اصلاحات در گفتمان اسلامی بازگشت به اسلام راستین در ابعاد معرفتی، عبادی، سیاسی و ... است. اما در غرب به معنای نفی ارزشهای پیشین و جای گزینی ارزشهای جدید است.

نهضت پروتستانتیسم، با اصلاحات دین در اروپا آغاز شد و در جهان مسیحیت دگرگونیهایی را به وجود آورد. در نهضت مشروطه و حتی پیش از آن روشنفکران غرب گرا با اثرپذیری از فرهنگ غرب و بدون توجه به زمینه های چنین حرکتی در غرب و فقدان این زمینه ها در کشوری چون ایران از پیرایش و اصلاح اسلام سخن گفتند و اصلاح پروتستانتیسم اسلامی را به میان آوردند. ملکم خان ناظم الدوله می نویسد:

چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی فایده ای است. از این رو، فکر ترقی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هم وطنان آن معانی را نیک دریابند، دوستان معتبری را دعوت کردم و از پیرایشگری اسلام سخن راندم.(۱)

آخوندزاده نیز در مکتوبات کمال الدوله از این شیوه چنین سخن می گوید:

نویسنده کمال الدوله نمی خواهد که مردم آنالیست(۲) بشوند و دین و ایمان نداشته باشند، بلکه حرف مصنف این است که دین اسلام، بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر «پروتستانتیسم»(۳) محتاج است.(۴)

ص: ۲۴۱

۱- . آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، ص ۶۵.

۲- . آنالیست، یعنی از خود بیگانه شدن و تهی شدن از درون.

۳- . «پروتستان» به معنای معترض است. و «پروتستانتیسم» نام نهضتی است که در قرن شانزدهم میلادی با اصلاحات دینی در اروپا آغاز شد. و در جهان مسیحیت دگرگونیهایی را به وجود آورد.

۴- . آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۰۹.

این جریان چون از جایگاه و نفوذ دین در میان مردم آگاه بود، سخنان خود را در پوشش دین و به نام اصلاحات ارائه می دادند. عین السلطنه از تهاجم به مذهب و ادعای اصلاح طلبی آنان سخن گفته یادآور شده است:

گو اینکه می خواهند مذهب تازه ای برای ما درست کنند.(۱)

بدین ترتیب روشن شد که تقابل دو جریان مشروطه خواه مذهبی و غرب گرا، نه تقابل در روش که تقابل در بینش بوده است؛ بینشی که شیفته و دلباخته فرهنگ و اصول حاکم بر آن بود، و بینشی که به اسلام و ارزشهای اسلامی باور داشت و اجرای شریعت را می طلبید.

بینشی که از مشروطه و ارکان آن تفسیر غربی اراده می کرد، بینشی که آنها را در چهارچوب اسلام تفسیر می کرد و ... و نیز روشن شد که همانندیهای بسیاری میان رویدادها، اندیشه ها و جریانها در روزگار مشروطیت و انقلاب اسلامی موجود است؛ تا جایی که می توان گفت: بسیاری از رویدادها و رویارویيهای موجود در این روزگار ادامه همان جریانها در روزگار مشروطیت است.

اصلی ترین و مهم ترین مقوله آن روز و امروز، تقابل اسلام گرایان و غرب گرایان و یا تقابل سنت و تجدد بود. بنابراین، امید است که عالمان دین و مردم بیدار و آگاه ایران، با درس آموزی و عبرت گیری از تاریخ مشروطه و با توجه و دقت در اندیشه ها و برخوردها، نظام اسلامی را از سرنوشتی که نهضت مشروطه به آن گرفتار آمد حفظ کنند و نگذارند که نامحرمان و غرب گرایان، دین و ارزشهای دینی را در پیشگاه غرب قربانی کنند.

منابع:

۱. آخوندزاده، فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، گردآوری حمید محمدزاده، تبریز، احیاء، ۱۳۵۷ش.

۲. آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱ش.

۳. ، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹ش.

۴. ، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵ش.

۵. ، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰ش.

ص: ۲۴۲

۱- . عین السلطنه، قهرمان میرزا، روزنامه خاطرات، ج ۳، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸۳۴.

۶. الگار، حامد، دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار)، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۵۶ش.

۷. انجمن مقدس ملی اصفهان، (روزنامه)، (یکشنبه ۹ صفر ۱۳۲۵).

۸. اوراق تازه یاب مشروطیت و نقش تقی زاده، به کوشش ایرج افشار، تهران، جاویدان، ۱۳۵۹ش.

۹. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۰. بهار، محمدتقی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.

۱۱. تاریخ معاصر ایران، ج ۱.

۱۲. تأملات سیاسی در تاریخ تفکرات اسلامی، ج ۲، به کوشش موسی نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

۱۳. تقی زاده، حسن، مقالات، ج ۴، زیرنظر ایرج افشار، شکوفان، ۱۳۵۳ش.

۱۴. جریده النجف (چاپ نجف اشرف)، شم ۶ (۱۳۲۸ق).

۱۵. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۶۴ش.

۱۶. حوزه (مجله)، شم ۱۱۸ ۱۱۷.

۱۷. حوزه و دانشگاه (مجله)، شم ۶.

۱۸. خاطرت احتشام السلطنه، به کوشش سید محمدمهدی موسوی، تهران، زوار، ۱۳۶۶ش.

۱۹. خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به کوشش ایرج افشار، تهران، زرین.

۲۰. درهالنجف.

۲۱. دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۱، تهران، عطار و فردوس، چ پنجم، ۱۳۷۱ش.

۲۲. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.

۲۳. روزنامه مجلس، شم ۱۳۱.

۲۴. سپهسالار، میرزا حسن خان، «تاریخ تهاجم فرهنگی غرب و نقش روشنفکران وابسته»، عدلیه (مجله)، ج ۵، شم ۱۷.

۲۵. سیری در آراء و اندیشه های نابغه بزرگ شیعه، حضرت آیت الله محمدحسین غروی نایینی، به کوشش سید امیرحسین حسینی

روحانی و سیدمحسن هاشمی، اصفهان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹ش.

۲۶. شریف کاشانی، محمدمهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، به کوشش منصوره

ص: ۲۴۳

اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.

۲۷. شفیعی سروستانی، اسماعیل، تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران، تهران، کیهان، ۱۳۷۲ش.

۲۸. طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد، با مقدمه و حواشی محمدباقر مؤمنی، تهران، شبگیر.

۲۹. ، مسالک المحسنین، با حواشی و مقدمه باقر مؤمنی، تهران، شبگیر.

۳۰. عین السلطنه، قهرمان میرزا، روزنامه خاطرات، ج ۳، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ش.

۳۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، قم، مرکز انتشارات دفتر ادبیات انقلاب اسلامی حوزه علمیه.

۳۲. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران، امیرکبیر، چ چهارم، ۱۳۷۱ش.

۳۳. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، چ پانزدهم، ۱۳۶۹ش.

۳۴. لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.

۳۵. محلاتی غروی، محمداسماعیل، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه.

۳۶. مخبرالسلطنه هدایت، مهدی قلی، ،خاطرات و خطرات، تهران، زوار، چ چهارم، ۱۳۶۳ش.

۳۷. مرامنامه ها و نظامنامه های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳ش.

۳۸. مستشارالدوله، صادق، خاطرات و اسناد، ج ۲ (اسناد مشروطیت)، به کوشش ایرج افشار، تهران، فردوسی و ایران و اسلام، ۱۳۶۲ش.

۳۹. مستوفی، عبدالله، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه یا شرح زندگانی من، ج۲، تهران، زوار.

۴۰. معاصر، حسن، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، ج ۱، تهران، ابن سینا.

۴۱. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران،ج ۱ و ۲ و ۳، تهران، علمی، چ سوم، ۱۳۷۱ش.

۴۲. ملکم خان، کتابچه اصول ترقی.

۴۳. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله.

۴۴. نوایی، عبدالحسین، فتح تهران (مجموعه مقالات در باب مشروطیت)، تهران، بابک، ۱۳۵۶

ص: ۲۴۴

ش.

۴۵. نجفی، موسـی، اندیشه دینی و سـکولاریسم در حوزه معرفت سیاسـی و غرب شناسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

۴۶. ، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران. تهران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ص: ۲۴۵

ص: ۲۴۶

زندگی و زمانه شیخ ابراهیم زنجانی

عبدالله شهبازی

در بررسی تاریخ انجمنهای مخفی و سازمانهای ماسونی دوران مشروطه با سه شخصیت مواجهیم که از برخی جهات، از جمله تعلق به کسوت روحانیت، مشابهت دارند: شیخ ابراهیم زنجانی، سید اسدالله خرقانی و سید محمد کمره ای. این مقاله به معرفی مختصر شیخ ابراهیم زنجانی اختصاص دارد. منابع مورد استفاده ام، مجموعه کامل خاطرات انتشار نیافته زنجانی و دهها رساله منتشر نشده اوست که بیش از پنجهزار صفحه دستنویس را شامل می شود.

ابراهیم قزلباش زنجانی به سال ۱۲۷۲ ق در روستای سرخدیزج سلطانیه، در پنج فرسنگی شرق زنجان، به دنیا آمد. پدر و خویشانش از خرده مالکین منطقه بودند و در روستای خود «ریاست و ثروتی» داشتند. مادر زنجانی از خاندانهای کهن روستایی بود و از حیث نسب بر پدر برتری داشت. او از اعقاب سران طایفه استاجلوی قزلباش بود که در زمان صفویه در طارم سکنی گزیده بودند. به این دلیل بعدها زنجانی نام خانوادگی «قزلباش» را برگزید.

زنجانی در هشت سالگی به مکتب رفت و خواندن و نوشتن فارسی و قرآن و عربی را فراگرفت. شانزده ساله بود که قحطی بزرگ ۱۲۸۸ ق فرارسید و روستای زنجانی را، به سان تمامی شهرها و روستاهای ایران، به نابودی کشید. زنجانی در خاطرات خود شرح مفصلی از این قحطی به دست داده است.

خانواده زنجانی در جریان قحطی تمامی ثروت خود را از دست داد. در زمستان ۱۲۸۸ق پدر به دلیل صدمات وارده درگذشت و مادر سرپرستی دوازده فرزند را به دست گرفت. در این میان، زنجانی ضعیف البنیه بود و توان کار سنگین نداشت. لذا، در روستای ونونان و سپس بوجی، از توابع طارم سفلی، به مکتب داری مشغول شد. در

ص: ۲۴۷

اوایل ۱۲۹۲ق به روستای بزرگ هیدج رفت و در مدرسه آخوند ملا علی و در محضر مدرسین فاضلی چون حاج ملا قربانعلی و حاج میرزا ابوالمکارم هیدجی به تحصیل پرداخت. زنجانی، از هوش و حافظه ای برتر از حد متعارف برخوردار بود، و همین سبب موفقیت در تحصیل و جلب توجه استادان و هم گنان به او می شد. او در سال ۱۲۹۴ق برای ادامه تحصیل به شهر زنجان رفت و در محضر آقا عبدالصمد دیزجی تلمذ کرد و در زمره طلاب مورد علاقه وی جا گرفت. در اوایل ۱۲۹۶ق با دختری به نام سکینه ازدواج کرد که پس از هجده سال زندگی مشترک درگذشت و زنجانی زنی دیگر اختیار کرد. او آرزویی بزرگ تر از ادامه تحصیل در حوزه علمیه نجف نداشت و سرانجام به آرزوی خود دست یافت. در ذی قعده ۱۲۹۶ عازم نجف شد و تا محرم ۱۳۰۵ در عتبات ماند.

ریاضت سنگین زنجانی در نجف نیز ادامه یافت و این امر توجه و علاقه علما و طلاب را به وی جلب کرد. او در این سالها در مجلس درس خارج شیخ محمد لاهیجی، آخوند ملا محمد ایروانی، آخوند ملا محمدکاظم خراسانی، حاج میرزا حبیب الله رشتی و حاج میرزا حسین خلیلی حضور یافت. زنجانی، به رغم اینکه در خاطرات خود از روحانیت فراوان بد گفته، از استادان خود، چه در زنجان چه در عتبات، هماره به نیکی و احترام یاد کرده است.

زنجانی در بهار ۱۳۰۱ برای زیارت میرزای شیرازی به سامرا شتافت؛ سامرایی که، به تعبیر زنجانی، به دلیل حضور میرزا از یک قصبه مخروبه به مرکز جهان تشیع بدل شده بود.

زنجانی ۳۳ ساله در محرم ۱۳۰۵ به ایران بازگشت و در زنجان سکنی گزید. چند ماه بعد در خانه خود مجلس درسی به راه انداخت؛ سپس مسجدی مخروبه را در نزدیکی خانه، به کمک اهل محل، مرمت کرد و مقر خویش را در آنجا قرار داد. منبرهای زنجانی در شهر شهرت یافت و جماعت کثیری را به مسجد او جلب نمود. اعیان و متمولین شهر نیز در مجالس او حاضر شدند. زندگی زنجانی به تدریج از فقر به رفاه گرایید. او هم پای این ترقی، مقر خود را در مسجدی بهتر قرار داد و به خانه ای بزرگ تر نقل مکان کرد و سرانجام، در رمضان ۱۳۰۸، امامت مسجد آخوند ملا علی قارپوزآبادی، از مساجد بزرگ زنجان را به دست گرفت؛ و در ۱۳۱۰ق به کمک متمولین شهر در محله ای اعیان نشین خانه ای به مبلغ دویست تومان خرید. از این زمان، معاشرت زنجانی با اعیان و دولتمردان محله و شهر، او را با دنیایی دیگر آشنا کرد. یکی از معاشران اصلی زنجانی در این زمان، که در تکوین اوّلیه نطفه های اندیشه تجددگرایانه در زنجانی مؤثر بود، میرزا علی اصغر خان وزیر (حاجی مشیرالممالک)

ص: ۲۴۸

است. زنجانی از طریق او با «علوم و ترقیات خارجه» آشنا شـد و روزنامه های ثریا و پرورش را، که از مصـر می آمـد، و حبل المتین کلکته را محرمـانه مطالعه می کرد. از طریق میرزا علی اصـغر خان مشـیرالممالک، وزیر خمسه، زنجانی سـیاحت نامه ابراهیم بیگ را مطـالعه کرد. این کتـاب بر انـدیشه زنجـانی تـأثیر فراوان نهـاد؛ بویژه بر مکالمـات فراوانی که به تأسـی از کتاب فوق در نوشـته های زنجانی به چشم می خورد. تفکر آنارشیستی مستتر در سیاحت نامه ابراهیم بیگ نیز بعدها در اندیشه سیاسی زنجانی تداوم یافت.

در زمـان حکومت علاءالـدوله بر خمسه، در سـال ۱۳۱۲ق میرزا علی محمـد ورقـا، مبلّغ سرشـناس بهـائی، از قفقاز وارد زنجان شـد. حـاکم او را دسـتگیر کرد، در دارالحکومه در حضور جمع کثیری از اعیان شـهر مجلس مباحثه ای تشـکیل داد و زنجانی را به عنوان طرف بحث با ورقا برگزید. این مباحثه بر اشتهار و اعتبار زنجانی در منطقه خمسه افزود.

انـدکی بعـد، زنجانی ترجمه رُمانهای سه تفنگـدار و کنت مونت کریسـتو را خوانـد. اگر نگارش تقریرات دروس خارج در نجف را اوّلین کتـاب زنجـانی بـدانیم، در این زمـان او دوّمین کتاب خود را تـدوین نمود: رساله قول سدیـد که ترجمه گونه ای است از منیه المرید شـهید ثانی. سوّمین کتاب زنجانی به نام رجم الدجال، در رد بابی گری و بهائی گری، نیز در همین زمان بر بنیاد بحثهایش با ورقا، مبلّغ بهائی، نگاشته شد.

در ۱۷ ذی قعده ۱۳۱۳/ اول مه ۱۸۹۶ ناصـرالدین شاه به قتل رسـید. پایان دوران باثبات ناصـری و صـعود پادشاهی کم توان، که بر شالوده ساختار سیاسـی انحطاط یافته و به فساد کشـیده شـده و به دور از توانمنـدیهای ملّی، مدیریت جامعه ایرانی را به دست گرفته بود، بر توهمات مردم نقطه پایان نهاد و به تدریج واقعیتهای ایران و جهان را آشـکار کرد. ضـعف و فساد این مدیریت سیاسی بساط خودسـری و بی قـانونی و بی اعتنـایی به سـنن و ایسـتارهای تنظیم کننـده روابـط اجتماعی را گسترده ساخت و نظام کهن سیاسـی و اجتماعی رو به گسـیختگی نهاد. بدین سان، با صـعود مظفرالدین شاه، فضای سیاسـی جدیدی پدید آمد که یکی از شاخصهای مهم آن پیدایش و گسترش فعالیت انجمنهای مخفی و رشد غرب گرایی در میان دولتمردان بود.

در این سالها، زنجانی با کتبی در زمینه «علوم عصـری» آشنا شد و محرمانه روزنامه های ثریا و پرورش و الهلال (چاپ مصر) و حبل المتین (چـاپ هنـد) را می خوانـد. مطالعه حاجی بابا، اثر جیمز موریه، و تألیفات طالبوف، تجـددگرایی زنجانی را گستره ای جـدید بخشید و به ترجمه کتابهایی در زمینه شیمی و هیئت از عربی دست زد و رُمان گونه ای به نام رؤیای صادقه نوشت. در سال ۱۳۱۷ق سالارالدوله، پسر مظفرالدین شاه، حاکم خمسه شد. در این زمان زنجانی رساله ای انتقادی به نام

ص: ۲۴۹

تریاق السموم درباره اوضاع ایران نگاشت که به دستور سالارالدوله، محرمانه از آن نسخه ای برداشته شد. در پاییز ۱۳۱۸ق زنجانی از راه رشت به بادکوبه و عشق آباد سفر کرد و از راه خراسان به موطن خود بازگشت.

در زمان سفر دوّم مظفرالدین شاه به فرنگ (۲۹ ذی حجه ۱۳۲۰– ۲۱ رجب ۱۳۲۱)، حسینقلی خان نظام السلطنه مافی، از مخالفان میرزا علی اصغر خان امین السلطان، برای سرکشی به املاک پهناور خود در خمسه، قریب به هفت ماه در این خطه اقامت گزید. گروهی کثیر از علما و اعیان منطقه به دیدار این رجل مقتدر حکومت قاجار می رفتند و تنها کسی که به دیدارش نرفت ملا قربانعلی مجتهد زنجانی بود که «اصلاً با دیوانیان دید و بازدید نداشت.» زنجانی به یکی از نزدیکان نظام السلطنه بدل شد. نظام السلطنه رساله تریاق السموم را خواند، بسیار پسندید و پس از اصلاحاتی به خط خود برای چاپ به بمبئی فرستاد. از چاپ این رساله در بمبئی خبر نداریم.

حکومت میرزا مهدی خان غفاری کاشانی، ملقب به وزیر همایون، بر خمسه نقطه عطفی در زندگی زنجانی است.

میرزا مهدی خان پسر فرخ خان امین الدوله کاشی عاقد قرارداد پاریس است که به تجزیه هرات انجامید. پدر از نسل نخستین ماسونهای ایرانی بود. پسر، کار خود را به عنوان دلقک در دربار ناصرالدین شاه و دستگاه صدراعظم وقت، میرزا علی اصغر خان امین السلطان (اتابک)، آغاز کرد، در ۲۷– ۲۸ سالگی از گردانندگان بانک شاهی انگلیس در ایران شد، سپس به دلیل پیوند با میرزا محمود خان حکیم الملک، پزشک مخصوص و وزیر دربار انگلوفیل مظفرالدین شاه، به مقامات عالی رسید و به یکی از ارکان توطئه بر ضد امین السلطان صدراعظم بدل گردید. میرزا مهدی خان کاشی در همین سالها، پیش از عزیمت به زنجان، به پاریس سفر کرد و در دیدار با عباس افندی (عبدالبها) به فرقه بهائی گروید و تا پایان عمر بهائی ماند. او به عنوان یکی از اعضای فعال جامع آدمیت و سپس لژ بیداری ایران شناخته می شود. وزیر همایون تا سال ۱۳۲۴ق در زنجان بود و سپس حاکم کردستان شد، ولی اندکی بعد در تهران مستقر شد و نقش مهم و مرموزی در ماجرای اخذ فرمان مشروطیت ایفا نمود. او در کابینه های پس از مشروطه، به دلیل وابستگی به کانونهای پنهان قدرت، متصدی وزارت خانه های مهم بود. وزیر همایون در سال ۱۳۳۶ق، در ۵۴ سالگی، درگذشت.

در سالهای حکومت میرزا مهدی خان غفاری، رابطه صمیمانه ای میان او و شیخ ابراهیم زنجانی پدید آمد و این دو به اقدامات مشترکی دست زدند که در نتیجه زنجانی در میان مردم و روحانیون به «فرنگی مآبی» متهم شد. وزیر همایون بلافاصله پس از استقرار در زنجان، مبارزه شدیدی را با آخوند ملا قربانعلی زنجانی آغاز کرد. ملا

ص: ۲۵۰

قربانعلی، مجتهد بزرگ زنجان، پس از فوت میرزای شیرازی (۸ شعبان ۱۳۱۲) مرجع تقلید مردم خمسه و منطقه به شمار می رفت و در این خطه از احترام و اقتدار فراوان برخوردار بود. به نوشته زنجانی، میرزا مهدی خان در زنجان «خیلی باقدرت» حکومت کرد. نمونه این اقتدار شکستن حرمت بست خانه آخوند ملا قربانعلی بود که به شورش مردم شهر و قتل عده ای از سربازان حکومتی انجامید. پس از این واقعه، ملا قربانعلی نباید از شیخ ابراهیم، یار غار حاکم، تلقی خوشایندی داشته باشد.

میرزا مهدی خان در صحبتهای خصوصی با زنجانی مسائل مملکتی را تشریح می کرد و از نفوذ و رقابت روسیه و بریتانیا در ایران سخن می گفت، خطر روسیه را مهم تر می شمرد و بریتانیا را هوادار حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران می دانست.

پس از عزیمت وزیر همایون به کردستان، جلال الدوله، پسر ظل السلطان، حاکم خمسه شد. زنجانی با او نیز «بسیار دوست» بود.

رساله ای خطی به نام بستان الحق در ۴۷۸ صفحه می شناسیم که نسخه ای از آن موجود است. نام مؤلف این رساله ذکر نشده و تاریخ نگارش آن به سال ۱۳۲۳ق/ ۱۹۰۵م است. حسین آبادیان از این رساله به عنوان «جامع ترین مکتوب سیاسی فارسی در دوره قاجاریه» یاد کرده و نویسنده آن را «مجهول» و «گم نام» دانسته است.(۱) این تعبیر را می توان تا حدود زیادی پذیرفت و رساله بستان الحق را جامع ترین و مفصل ترین رساله سیاسی و نظری دوران اوّلیه مشروطه دانست. تکثیر این رساله بیانگر تأثیرات گسترده و اهمیت جدّی آن است.

طبق پژوهش نگارنده، این رساله، به یقین، به شیخ ابراهیم زنجانی تعلق دارد. دلایل من دال بر تعلق این رساله به زنجانی چنین است:

۱- خط زیبای رساله به زنجانی تعلق ندارد و این غیرعادی نیست. رساله شرح زندگانی من، که در کتابخانه دانشگاه تهران موجود بود و ابتدا گزیده ای از آن در مجله خاطرات وحید و اخیراً متن کامل آن به صورت کتاب با عنوان خاطرات زنجانی منتشر شد، به خط زنجانی نیست. رساله های مکالمات با نورالانوار و شراره استبداد (به جز جلد چهارم آن) نیز به خط زنجانی نیست. این موارد نشان می دهد که در دوران مشروطه برخی رساله های زنجانی استنساخ و تکثیر می شده است. ولی زنجانی با دستخط خود در برخی صفحات بستان الحق (صص ۶۶، ۶۷، ۱۲۵، ۱۸۳، ۲۷۱، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۲، ۳۱۰، ۳۵۸) اصلاحاتی انجام داده و صفحات ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۵۱ و ۳۵۲

ص: ۲۵۱

۱- . آبادیان، حسین، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴ش، صص ۱۲ ۱۱.

کاملاً به خط زنجانی است به جز چهار سطر آخر صفحه ۳۵۲. شماره تعدادی از صفحات رساله نیز به خط زنجانی است.

۲- نویسنده در آغاز رساله، خود و محل سکونت خود را چنین معرفی کرده است: «فقیرتر و ضعیف ترین مردم در کوچک ترین بلد از بلاد ضعیف ترین دول یعنی دولت ایران.» این اشاره ای است به زنجان سال ۱۳۲۳ق.

۳- همان گونه که آبادیان توجه کرده، مضمون رساله نشان می دهد که مؤلف در کسوت روحانیت و دارای تحصیلات حوزوی بوده است.

۴- نویسنده بستان الحق از یکی دیگر از تألیفات خود نام برده است: «اما طریقه تعلیم و تعلم بابی است واسع که در آن این مقصر ضعیف رساله قول سدید را، که مثل ترجمه است بر منیه المرید شهید نوشته ام.» در اینجا مؤلف بستان الحق به صراحت خود را معرفی کرده است. می دانیم که رساله قول سدید به زنجانی تعلق دارد و او در نوشته هایش مکرراً از این تألیف خود یاد کرده است.

۵ – در بستان الحق اشارات مکرر به جهانشاه خان امیرافشار، خان قدرتمند خمسه، مندرج است که تعلق نویسنده به این منطقه را عیان می سازد.

۶- در بستان الحق تعریضهای مکرر به آخوند ملا قربانعلی زنجانی و آقا ضیاءالدین نایب الصدر و سید ابوجعفر نظام العلما، علمای سرشناس زنجان، دیده می شود که از تعلق نویسنده به این خطه حکایت می کند.

۷- علاوه بر نثر و سبک نگارش رساله، که کاملاً شبیه به رساله های موجود زنجانی است، مضمون و نوع نگاه رساله نیز به اندیشه زنجانی شباهت کامل دارد. برای مثال، تقسیم بندی عمر انسان به دوره های هشت ساله، که مبنای خاطره نگاری زنجانی است، در بستان الحق نیز عیناً دیده می شود.

نگارنده سالهاست که با نوشته های زنجانی آشنایی دقیق دارد، و اگر هیچ یک از موارد فوق وجود نداشت، تنها بر اساس نثر و سبک نگارش و نوع نگاه مؤلف بستان الحق، بی هیچ تردید این رساله را متعلق به شیخ ابراهیم زنجانی می دانست.

زنجانی در بستان الحق هنوز به فقه اعتقاد کامل دارد و آن را قانون اسلام و حاوی همه جزئیات زندگی اجتماعی می داند. این نظر با دیدگاه بعدی او تفاوت دارد، که فقه و فقاهت را به سخره می گیرد و آن را انبانی از فرضیات پوچ و بی معنی و زاید می خواند. در مجموع، دیدگاه زنجانی در این رساله، هم در مسائل سیاسی و هم در مسئله روحانیت، کم و بیش معتدل و معقول است هرچند رگه های بدبینی و اغراق را نیز می توان یافت. این نوع نگاه پس از حضور زنجانی در تهران به کلی دگرگون می شود و او را در حوزه مسائل نظری سیاسی به یک آنارشیست تمام عیار بدل می کند.

ص: ۲۵۲

در سال ۱۳۲۳ق نهضت مشروطه آغاز شد و در جمادی الثانی ۱۳۲۴ به صدور فرمان مشروطیت انجامید. زنجانی حادثه مشروطه را متأثر از سیاست بریتانیا می دید که تعیین کننده «مقدرات جهان و خصوص اسلامیان و در آن ضمن ایران» بود و توسط «مجمع مهمی» از «عقلای بزرگ ایشان» تنظیم می شد که «همیشه مشغول نقشه تصرف و مداخله در غیر اروپا، در تمام نقاط دنیا، هستند.»

انقلاب مشروطیت سرآغاز هرج و مرج و به هم ریختگی ساختار سیاسی ایران بود. ضعف و فساد و بی لیاقتی حکومت مرکزی از یکسو و تحریکات جدّی کانونها و قدرتهای غربی از سوی دیگر، و پیدایش روحیه عصیان و انقلاب در بخشهایی از جامعه، هرچند مبهم و فاقد آرمانهای مشخص، راه را برای تحرک عناصر فرصت طلب و توسعه هرج و مرج سیاسی هموار ساخت.

زنجانی، به دلیل برخورداری از حمایت حامی مقتدری چون میرزا مهدی خان کاشی و دوستان او در محافل پنهان ماسونی تهران، به عنوان نماینده زنجان برگزیده شد؛ حال آن که در نهضتی که منجر به صدور فرمان مشروطیت شد نقش نداشت. به عکس، این آخوند ملا قربانعلی مجتهد زنجانی بود که به همراه پانصد تفنگچی به اجتماع بزرگ قم پیوست و در اخذ فرمان مشروطیت ایفای نقش نمود.

در ۲۴ ذی قعده ۱۳۲۴ مظفرالدین شاه درگذشت. اندکی بعد، در ۴ ذی حجه ۱۳۲۴، شیخ ابراهیم زنجانی راهی تهران شد و در ۱۲ ذی حجه اعتبارنامه اش در مجلس اوّل به تصویب رسید. بدین سان، دوران طولانی اقامت زنجانی در تهران آغاز شد که تا پایان عمر او دوام آورد.

استقرار در تهران «انقلاب بزرگی» در وضع زنجانی ایجاد کرد. زنجانی می نویسد: «گویا پس از آمدن به طهران تولد جدید و عالمی غیر عالم گذشته طی کرده ام.» عضویت در محافل ماسونی و آشنایی با چهره ای مرموز و جذاب به نام اردشیر ریپورتر نقش اصلی را در این «تولد جدید» ایفا نمود. زنجانی در خاطرات خود هیچ گاه به طور مستقیم از اردشیر نام نبرد و به عضویت خویش در مجامع ماسونی تنها دو بار به تلویح اشاره کرد. از جمله در اواخر عمر نوشت:

بعد از همه اینها یکی از سران آزادی و وطن خواهان مشهور تمام ایران گردیده و برای اوّلین مجلس شورای ملّی ایران به اتفاق آراء عموم هم وطنان منتخب گردیده و در چهار دوره مجلس از نمایندگان و مشهورترین ایشان بوده و داخل احزاب و جمعیتها گردیده و عضو یک مجمع عالی جهانی شده ام.

مع هذا، از زنجانی یک رساله و رُمان گونه ای مفصل متعلق به دوران سلطنت محمدعلی شاه در دست است که در هر دو، شخصیت اردشیر ریپورتر قهرمان اصلی

ص: ۲۵۳

است. در اولی اردشیرجی در قالب شخصیتی به نام «نورالانوار» حضور می یابد و در دومی با نام «مسیو کارنجی». اشارات زنجانی چنان صریح است که در انطباق این دو شخصیت با اردشیر ریپورتر کمترین تردید را مرتفع می سازد. مکالمات با نورالانوار به اوایل سال ۱۳۲۵ق تعلق دارد و شراره استبداد به سال ۱۳۲۷ق.

«نورالانوار» از تخمه والای آن گروه از بزرگان ایران باستان است که در پی سلطه «عفریت بدمنظر جهل» بر این مرز و بوم و قدرناشناسی ایرانیان به دیار غربت کوچ کردند و سده ها به دور از وطن زیستند تا سرانجام غربیان آنان را یافتند، قدرشان را شناختند و به ایشان بزرگی و عزت بخشیدند.

این اشاره ای صریح است به تعلق «نورالانوار» به پارسیان هند.

رساله مکالمات با نورالانوار حاوی نقد تند و گزنده ای از وضع اجتماعی ایران است به همراه اغراقهایی که شاخص تفکر منورالفکری آن دوران است. در تصویری که «نورالانوار» ترسیم می کند، در یک قطب جامعه سراسر سیاه و منزجرکننده ایرانی قرار دارد و در قطب دیگر دنیای یکسر سپید و درخشان غرب که مهد و مأوای دانش و فرهیختگی انگاشته می شود و همه قدرت و جهان گستری آن برخاسته از علم است.

در این رساله، زنجانی از پارسیان هند، که گویا در اوایل دوران اسلامی از ایران به هند مهاجرت کردند، دعوت به بازگشت به ایران می کند، دوران اسلامی در تاریخ ایران را سلطه سیاهی و تباهی و ذلت می شمرد و از زبان «نورالانوار» از دوره اسلامی تاریخ ایران به عنوان دوره سلطه «عفریت بدمنظر» نام می برد.

«نورالانوار» برای اینکه زنجانی بهتر عمق انحطاط جامعه ایرانی را دریابد به او پیشنهاد می کند که در کسوت او درآید، چون وی «لباس فرنگی» بپوشد و هم پای او به سیر و سیاحت در شهر تهران بپردازد. زنجانی در این سفر خیالی به مجلس شیخ فضل الله نوری سر می زند و تصویری بسیار موهن و غیرواقعی از شیخ و خانه او به دست می دهد. در این رساله می توان نطفه های عمیق نفرتی را یافت که بعدها، پس از فتح تهران، به صدور حکم قتل شیخ فضل الله نوری در محکمه ای انجامید که زنجانی دادستان آن بود.

دیدگاههای اردشیر مبانی استواری برای نظریه نژادی زنجانی فراهم ساخت. طبق این نظریه، اسلامی شدن ایران هم پای آمیختگی نژادی ایرانیان و از میان رفتن «نژاد اصیل ایرانی» صورت گرفت و این امر از عوامل انحطاط ایران در دوران اسلامی بود.

بدین سان، زنجانی به عضویت شبکه ای به غایت پنهان از توطئه گران درآمد که اردشیر ریپورتر، ارباب جمشید جمشیدیان، ارباب کیخسرو شاهرخ، عباسقلی خان و حسینقلی خان نواب، محمدعلی (ذکاءالملک) و ابوالحسن فروغی، میرزا حسن خان

ص: ۲۵۴

مشیرالدوله و میرزا حسین خان مؤتمن الملک (پیرنیا)، سید حسن تقی زاده، علی محمد و محمدعلی تربیت، سید نصرالله اخوی (تقوی)، دکتر حسین خان کحال، میرزا مهدی خان کاشی، میرزا ابراهیم آقا تبریزی، ابراهیم حکیم الملک، وحیدالملک شیبانی، معاضدالسلطنه پیرنیا، سلیمان خان میکده، و تروریستهای نامداری چون اسدالله خان ابوالفتح زاده و ابراهیم خان منشی زاده و محمدنظر خان مشکات الممالک و دهها تن دیگر در آن عضویت داشتند. این همان کانونی است که در ذی قعده ۱۳۲۷ سازمان ماسونی بیداری ایران را بنیاد نهاد.

محمدعلی شاه، پس از تاجگذاری، میرزا علی اصغر خان امین السلطان (اتابک اعظم) را، که در اروپا به سر می برد، برای تصدی منصب صدارت به ایران دعوت کرد. اتابک در ۱۷ ربیع الاول ۱۳۲۵ وارد ایران شد و در بیستم همان ماه (۳ مه ۱۹۰۷) کابینه خود را تشکیل داد. به گفته براون، در این زمان اتابک با موقعیتی روبه رو بود «که برای پرمایه ترین وزیر وحشت آور بود.» اتابک از بدو ورود به ایران کوشید تا چهره ای تجددگرا از خود نشان دهد و با محافل منورالفکری ایران، که به طور عمده در جامع آدمیت متمرکز بودند، رابطه ای حسنه برقرار کند. ورود او به این صحنه از پشتوانه قوی برخوردار بود. اتابک، که راه حفظ قدرت را در پیوند با ماسونها یافته بود، اندکی پیش از بازگشت به ایران در کارلسباد با میرزا ملکم خان ملاقات کرده و از طریق او به جرگه ماسونها پیوسته بود. به تعبیر خود اتابک، او در کارلسباد، به کمک «اوّل عقل و علم ایران، پرنس ملکم خان»، به جمع اشخاصی راه یافت «که در تمام کره ارض خود را اوّل عقل می دانند و همانها هستند که در تمام سال مشغول کار و خدمت به تمام بنی نوع بشر هستند... کلیه آنها نقشه مدار زندگی بین نوع بشر را می کشند.» پس از بازگشت به ایران، هم میرزا ملکم خان و هم میرزا عبدالرحیم طالبوف، دو پدر فکری تجددگرایان آن روز، اتابک را مورد تأیید قرار دادند و در مکاتبات خود با رجل سیاسی تجددگرای ایران حمایت جدّی خود را از اتابک ابراز داشتند.

زمامداری اتابک، آغاز خوبی برای محمدعلی شاه بود و به نظر می رسید که این سیاست پیشه آزموده می تواند پایه تاج و تخت لرزان او را تحکیم کند. حمایت مرتضی قلی خان صنیع الدوله، رئیس مجلس، و اکثریت نمایندگان مجلس اوّل نیز می توانست پشتوانه محکمی برای تثبیت این نخستین دولت جدّی عهد مشروطه باشد. مع هذا، چنین نشد و ورود اتابک به ایران نه ثبات که تلاطمهای سیاسی جدیدی را به ارمغان آورد. علت این ناکامی را باید در حوادثی مرموز جستجو کرد که به قتل اتابک، انحلال مجلس و سرانجام سقوط محمدعلی شاه انجامید.

درباره مقطع تاریخی مهمی که به انحلال مجلس انجامید، به طرزی غیرعادی، با

ص: ۲۵۵

کمبود منابع تاریخی مواجهیم. برای مثال، در تاریخ بیداری ایرانیان، اثر ناظم الاسلام کرمانی، وقایع ۲۱ صفر ۱۳۲۵ تا ۳ جمادی الاوّل ۱۳۲۶ مفقود شده و در ذیل وقایع محرم تا ۲۰ صفر ۱۳۲۵ نامی از اتابک نیست. تاریخ مشروطه کسروی نیز در این باره ساکت است و به این پرسش اساسی پاسخ نمی دهد که چه شد محمدعلی شاه در تقابل با مجلس قرار گرفت؟ تنها پاسخ به این پرسش، خوی استبدادی شاه جدید و عدم تمایل او از آغاز، حتی از دوران ولیعهدی، به سلطنت مشروطه عنوان می شود.

امروزه، مدارک کافی در دست است که نادرستی این نظر را مسجل سازد. محمدعلی شاه در آغاز به قانون اساسی و مجلس مشروطه و آزادی بیان و مطبوعات کاملاً مقید بود، و حتی در برابر منبریانی عوام فریب چون بهاءالواعظین، که نسبت زنازادگی به او می دادند، و مطبوعات هتاکی چون روح القدس، که او را با لویی شانزدهم مقایسه می کردند و به قتل تهدیدش می نمودند، شکیبایی پیشه می کرد.

هدایت این هجوم سنگین تبلیغاتی به دست اردشیر ریپورتر و دوستانش بود که از همان زمان خواستار ساقط کردن حکومت قاجاریه بودند، به صراحت از عزل و اعدام اوّلین شاه مشروطه سخن می گفتند و چون اتابک را تثبیت کننده وضع موجود دیدند، پرچم مخالفت با او را برافراشتند. این نگرش افراطی، که نه از سر صداقت بلکه معطوف به برنامه های استعمار بریتانیا و کانونهای توطئه گر غربی بود، مورد پذیرش بخش مهمی از رجل تجددگرای مشروطه و اکثریت اعضای جامع آدمیت قرار نگرفت و کسانی چون سعدالدوله (ملقب به ابوالمله)، صنیع الدوله (رئیس مجلس) و عباسقلی خان آدمیت (رئیس جامع آدمیت) در برابر آن قد برافراشتند. عباسقلی خان آدمیت نوشت: «به دلایل منوره می توانم بگویم این مرد [اتابک] بعد از مراجعت از مسافرت اخیر خود ترقی طلب و خیرخواه عموم و مشروطه، آئین و ملت دوست و حامی دارالشورای ملی بوده است.» محمدعلی شاه نیز، به راه نمایی اتابک، راه دوستی با رهبران تجددگرایان را در پیش گرفت و در ۳۰ رمضان ۱۳۲۵ به عضویت جامع آدمیت درآمد. شیخ ابراهیم زنجانی به عنوان یکی از اعضای هیئت امنای دوازده نفره جامع آدمیت در مراسم عضویت شاه حضور داشت.

از شیخ ابراهیم زنجانی رُمان گونه ای در چهار جلد (حدود ۸۵۰ صفحه دستنویس) بر جای مانده به نام شراره استبداد که می تواند تا حدودی سیر تحولات سیاسی ایران به سوی انحلال مجلس را روشن کند. زنجانی این رُمان را در دوران پس از انحلال مجلس و خانه نشینی خود در تهران نگاشت. شراره استبداد را می توان اوّلین و تنها رُمان گونه ماسونی و از مهم ترین منابع تاریخ مشروطه دانست. این رُمان نشان می دهد که زنجانی، به رغم عضویت در هیئت امنای دوازده نفره جامع آدمیت، در محفلی دیگر

ص: ۲۵۶

نیز عضو بوده که رویّه ای مغایر با مشـی رسـمی جامع و در راستای تشدید تعارضهای سیاسی روز و ایجاد بلوا و شورش را پیش می برده است.

این رُمان شـرح نیمه واقعی نیمه خیالی از تحولاتی است که به انحلال مجلس انجامید. شخصـیتهای اصلی داستان اعضای یک گروه مخفی توطئه گر شـبه ماسونی اند که خود را «جامع آدمیت» می خوانند. در صـفحه ۶۱ جلـد چهارم یکی از اعضای جدید چنین می گوید:

تشـکر همه شـما بزرگان و بـذل جان در قـدم شـما بر من لازم است که در راه نجات ملت من این بذل همت می فرمایید و از برکت شما داخل جامع آدمیت شده و سالک صراط مستقیم گردیده ام.

مع هذا، عملکرد این گروه با عملکرد رسـمی جامع آدمیت و رهبر آن، عباسقلی خان آدمیت، که در جهت حمایت از دولت اتابک بود، تفـاوت چشـمگیر دارد و به عملکرد بعـدی لژ بیـداری ایران شبیه است. بنـابراین، بایـد گروه فوق را شـاخه ای از جـامع آدمیت دانست که بعداً به لژ بیداری ایران بدل شد؛ و این رُمان گونه زنجانی به دورانی تعلق دارد که محفل فوق فعالیتهای تندروانه خود را در بطن جامع آدمیت پیش می برد.

فریدون آدمیت، پسـر عباسـقلی خان آدمیت، که به دلیل دسترسـی به اسـناد پدرش بیش از هر کس دیگر با تشکیلات جامع آدمیت آشنایی دارد، سازمان جامع را مرکب از چهار مجمع معرفی می کند: مجمع نخست، مجمع آدمیت بود که توسط خود عباسقلی خان اداره می شد. مجمع دیگر انجمن حقوق سـلیمان میرزا اسکندری بود که در اواخر ۱۳۲۵ از جامع جدا شد، مجمع سوم را حاج میرزا غلامرضا اداره می کرد و مقر آن پاقاپوق بود. فریدون آدمیت، می نویسد: «مجمع چهارم را نمی شناسـیم.» او در فهرست نمایندگان مجلس عضو جامع آدمیت، از تقی زاده نام نمی برد و منکر عضویت او در جامع است.

به گمان من، فریدون آدمیت «مجمع چهارم» را خوب می شـناسد ولی به دلایلی درباره آن سـکوت می کند. در واقع، به دلیل نقش فتنه انگیز این «مجمع چهارم» بود که سـرانجام کار به فروپاشـی و انحلال جامع آدمیت و رسوایی و فرجام شوم عباسقلی خان کشید. این امر در پـایه نفرتی عمیق از عـاملین این واقعه قرار گرفت و میراث آن به پسـران عباسـقلی خان انتقال یافت. به این دلیل است که فریدون آدمیت در آثار خود کینه ای شدید و غیرعادی نسبت به تقی زاده و حامیان و وارثان فکری و سیاسی او ابراز می دارد و در بسـیاری موارد، گاه بی ارتباط با موضوع، به ایشان می تازد؛ و در مقابل، وابسـتگان به این «مجمع چهارم»، چون یحیی دولت آبادی و مهدی ملک زاده (پسر ملك المتكلمين) و دیگران، عباسقلی خان آدمیت را «حقه باز» و «شارلاتان» می خوانند.

ص: ۲۵۷

برای مثال، فریدون آدمیت، از قول محمود محمود، تقی زاده را «آخوند بی حقیقتی» می نامد که «تقید دینی اش را از دست داده و تقید اخلاقی هم جایش را نگرفته» است؛ یحیی دولت آبادی را «مرتبط با سفارت انگلیس» و «دلال سیاسی» می خواند؛ میرزا محمد نجات خراسانی را «عامل و خبررسان سفارت انگلیس» می داند؛ به امیر اسدالله علم، در اوج اقتدار او، می تازد و مهم تر از همه می نویسد:

فرقه بهائی یکپارچه دستگاه بیگانه پرستی است... دفتر اعمال پلید این کسان و ایادی آنان آشکار می سازد که جملگی در زمره غلامان حلقه به گوش بیگانگان باشند.

این رویکردی غیرعادی در دستگاه فکری لائیک فریدون آدمیت است که برای برخی محققین جدید، که با عمق حوادث تاریخی و میراث آن آشنایی ندارند، قابل درک نیست و به این دلیل آدمیت، به رغم جایگاه برجسته اش در بنیان گذاری تاریخ نگاری جدید ایران، گاه مورد انتقاد قرار گرفته است.

زنجانی در شراره استبداد، عزل میرزا نصرالله خان مشیرالدوله و دعوت از اتابک را به «پولتیک روسیه» نسبت می دهد.

پس از انتقال قدرت به اتابک، موجی از آشوبهای سازمان یافته در سراسر ایران آغاز شد و شیرازه دولت او را سست کرد. کسانی چون میرزا نصرالله بهشتی واعظ (ملک المتکلمین) و سید جمال واعظ بدگویی از اتابک را به اوج رسانیدند و روزنامه نگاران جوانی چون میرزا علی اکبر دهخدا، اهانتهای فراوان به شیخ فضل الله نوری و سایر علمای تهران نمودند. نگاه سیاسی دهخدا به نوشته های زنجانی سخت شبیه بود. مثلاً، او در صوراسرافیل از ایران ساسانی به نیکی یاد کرد زیرا در آن وقت «چماق الشریعه، حاجب الشریعه، پارک الشریعه نداشتند.»

سرانجام، اتابک قربانی توطئه گران شد و در عصر یکشنبه ۲۱ رجب ۱۳۲۵/ ۳۱ اوت ۱۹۰۷ به دست تروریستی به نام عباس آقا صراف تبریزی به قتل رسید.

با قتل اتابک، صنیع الدوله استعفا کرد و میرزا محمود خان احتشام السلطنه، عضو بلندپایه جامع آدمیت، ریاست مجلس را به دست گرفت. در شعبان ۱۳۲۵، به دستور محمدعلی شاه، تمامی امرای معروف مملکت در مجلس حاضر شده، «کلام الله را حاضر در بین گذاشتند، همگی قسم یاد کردند. حتی شاه امر کرده بود تمام نوکرهای مخصوص و عمله جات خلوت هم حاضر شده، قسم یاد کردند و از شاه پیغام تبریک آوردند که خودش هم روزی [حاضر] خواهد شد و قسم یاد خواهد کرد.» به نظر می رسید که جامعه به سوی وفاق ملّی گام برمی دارد و کارها سامان می گیرد. شیخ فضل الله نوری به تحصن خود در حضرت عبدالعظیم پایان داد و بار دیگر حمایت خود را از مجلس اعلام نمود. در اواخر شعبان ۱۳۲۵ حاجی خُمامی رشتی، مجتهد بزرگ

ص: ۲۵۸

گیلان که زمانی ملک المتکلمین را تکفیر کرده بود، شخصاً در مجلس حضور یافت و بر وفاداری خود به مشروطه با قید قسم به قرآن تأکید کرد.

این تلاشها سودی نداشت و توطئه گران، که آشکارا گسیختن نظم سیاسی ایران را مدّ نظر داشتند، به آشوب گریهای خود ادامه دادند.

در رُمان شراره استبداد، اردشیرجی به عنوان «پدر روحانی» و «مربی معنوی» قهرمانان داستان، و با نام مستعار «مسیو کارنجی»، حضور دارد. او دورادور مراقب حال اعضای گروه است و در موارد حساس، آنان را مخفی و غیرمستقیم از خطر می رهاند. «مسیو کارنجی» در ۱۱ رمضان ۱۳۲۵، پس از بازگشت از سفر اخیر خود به فرنگ، در جمع محفل حضور می یابد. این اشاره صریح به بازگشت اردشیرجی به ایران است.

«مسیو کارنجی» در محفل فوق، سخنانی بیان می کند که روح آن دعوت به تروریسم و خشونت و تشدید تعارضهاست؛ درست در فضایی که کانونهای سیاسی معارض گامهای اساسی به سوی تفاهم و هم دلی و استقرار نظم و آرامش برمی داشتند. تا این زمان در شراره استبداد سخنی از تعارض بنیادین با حکومت قاجار در میان نیست و لحن زنجانی نسبت به اتابک متناقض و گاه هم دلانه بود. از این زمان لحن زنجانی دگرگون می شود و از شعارها و تعابیر خشونت طلبانه سرشار می گردد. قریب به بیست روز پس از این جلسه، در اوّل شوال ۱۳۲۵/ ۶ نوامبر ۱۹۰۷ لژ بیداری ایران رسماً فعالیت خود را آغاز کرد.

چند روز پس از تأسیس رسمی لژ بیداری ایران، در ۵ شوال ۱۳۲۵ محمدعلی شاه، همان گونه که وعده داده بود، در مجلس حضور یافت و حمایت خود را از مجلس اعلام نمود.

جلسه بعدی اعضای محفل با «مسیو کارنجی» در شب ۲۷ شوال ۱۳۲۵ و مقارن است با شروع کار فراکسیون تندروی که قصد انشعاب از جامع آدمیت را، به دلیل حمایت آن از تفاهم ملّی، داشتند.

در این جلسه، که «مسیو کارنجی» با عنوان «استاد» مورد خطاب قرار می گیرد، اساس سلطنت قاجاریه زیر سئوال می رود و روحانیت و قاجاریه به عنوان دو بنیان تحمیق و عقب ماندگی ایران معرفی می شوند. در این محفل بار دیگر بحثها در پیرامون ضرورت خشونت و خون ریختن است.

رُمان زنجانی مفصل است و تا حوادث ذی قعده ۱۳۲۵ ادامه می یابد. بعدها زنجانی نوشت: «من در حال استبداد صغیر غالباً در خانه منزوی بودم و رُمانی متعلق به آن زمان می نوشتم. لکن برای آزادی با آزادیخواهان کار می کردیم.» اشاره او به همین شراره استبداد است.

ص: ۲۵۹

از زنجانی یادداشتهای روزانه ای نیز بر جای مانده که سیر حوادث را از انحلال مجلس تا سقوط محمدعلی شاه ترسیم می کند:

در سحرگاه ۲۳ جمادی الاوّل ۱۳۲۶ نیروهـای قزاق و سـرباز و توپچی، ساختمانهـای مجلس و انجمنهـای آذربایجان و مظفری را به محاصـره گرفتند و پس از چند ساعت جنگ با محافظان مسلح تصـرف کردند. اشـغال مجلس و انجمنهای آذربایجان و مظفری در فضای بی تفاوتی مردم صورت گرفت و به نوشـته زنجانی «اهالی تهران ابـداً اقـدامی نکردنـد.» در این گیرودار قریب به هفتاد نفر از نیروهای نظامی به قتل رسیدند. تلفات مدافعان مجلس و انجمنها روشن نبود و از ده تا دویست نفر گزارش می شد. یکی از مقتولین، حاج میرزا ابراهیم آقا، نماینده تبریز و دوست نزدیک زنجانی، بود.

روز سوم واقعه، ملک المتکلمین (میرزا نصـرالله بهشتی اصـفهانی) و جهانگیرخان، مدیر روزنامه صوراسـرافیل، به قتل رسـیدند. روز چهارم سـید محمـد طباطبایی و پسـرش به یکی از دهات شـمیران و سـپس به مشـهد تبعید شدند و سـید عبدالله بهبهانی و دو پسـر و دامادش به یکی از روسـتاهای کرمانشاه. انـدکی بعـد، قاضـی قزوینی و شـیخ احمد تربتی، مدیر روح القدس، و جمعی دیگر کشـته شدنـد. گروهی از سـران افراطی تجـددگرایان از ایران اخراج شدند و برخی، مانند تقی زاده و دهخدا و بهاءالواعظین و سـید حسـن کاشانی (مدیر حبل المتین) و معاضدالسلطنه پیرنیا (رئیس انجمن آذربایجان پس از تقی زاده)، از طریق پناهندگی به سفارت بریتانیا از ایران گریختنـد. از دهخـدا نـامه ای در دست است خطـاب به دکتر پـل هنری مورل، اسـتاد ارجمنـد لژ بیـداری ایران، که طی آن خواستار معرفی خود و تقی زاده و معاضدالسلطنه پیرنیا به «برادران» انگلیس و اروپا و جلب حمایت ایشان شده است.

انـدکی بعد، سید جمال واعظ در همدان دسـتگیر شد و در بروجرد به قتل رسـید. «در تمامی شـهرها انجمنها موقوف شد و روزنامه جات و تلگرافات و اطلاعات موقوف شـد.» بـدین سان، ایران به سوی آشوبی بزرگ رانده شد و شـعله های شورش ابتدا در تبریز و سپس در فارس و سایر نقاط ایران سربرکشید. این همان فرجام خونینی است که «مسیو کارنجی» طالب آن بود.

از ربیع الثـانی ۱۳۲۷ فشار دولتهای بریتانیا و روسـیه بر محمـدعلی شاه شـدت گرفت و نماینـدگان سیاسـی آنان با لحنی تحکم آمیز رسماً اعاده مشروطیت را خواستار شدند. این فشارها سرانجام به جنگ داخلی و محاصره تهران توسط دو قشون گیلان، به فرماندهی سپهـدار تنکابنی، و اصـفهان، به سـرکردگی علیقلی خان سـردار اسـعد بختیاری، انجامیـد. در روز جمعه ۲۷ جمـادی الثانی ۱۳۲۷ با پناهندگی شاه به سفارت روسیه به پایان رسید.

زنجانی درباره عملکرد خود در «هیئت مدیره» و «محکمه موقتی»، به دادستانی او،و

ص: ۲۶۰

ماجرای به دار کشیدن شیخ فضل الله نوری، به کلی ساکت است و تنها در یک جا می نویسد:

پس از غلبه آزادی، هیئت مدیره تشکیل شد. من عضو بوده و در محکمه موقتی هم عضویت داشتم. چند نفر را دار زدند. هرچند به من نسبت دادند که من حکم به دار زدن شیخ فضل الله کرده ام لکن دروغ بود. بلی! من یک لایحه الزامیه نوشته، اعمالی که او کرده بود درج کرده برای او خواندم. این اشخاص که به دار رفتند مجاهدین می کردند، و قصد داشتند بسیاری از مفسدین که سبب این خون ریختنها شده بودند و بعد باز فسادها کردند از میان بردارند، لکن از سفارت روس و انگلیس ممانعت شد.

به رغم نفرتی که زنجانی تا پایان عمر در نوشته هایش از شیخ فضل الله نوری بیان می دارد، سایه سنگین و شوم این قتل را بر زندگی پسین او به روشنی می توان دید تا بدان جا که حتی در یادداشتهای شخصی اش از تجدید خاطره آن پرهیز دارد.

زنجانی بعدها خاطره سالهای مبارزه با محمدعلی شاه را بارها به یاد می آورد و با بدبینی به نقش استعمار بریتانیا در آن حوادث می نگرد. او در سنین کهولت، در تابستان ۱۳۴۲ ق/ ۱۳۰۳ش، نوشت:

دولتین به این غلبه هم کمک کردند، زیرا مقصود آنان دائماً وقوع جنگ و آشوب و زدوخورد و خرابی در ایران بود و یک دقیقه نمی خواستند ایران به یک وضع آزادی یا استبدادی آرام و اداره شود و از هر طرف تحریک فساد و خرابی می کردند. در بین جنگ تبریز به بهانه مساعدت به محصورین و قحط زدگان، قسمتی از قشون روس وارد تبریز شده تا انقلاب روسیه در جنگ بزرگ درآنجا اقامت کرده، چه بلاها به سر آذربایجان و اهل ایران بدبخت آوردند. و همه به تحریک انگلیسان بود.

سالهای اوّلیه پس از سقوط محمدعلی شاه، اوج رونق کار زنجانی است. در پاییز ۱۳۲۷ق مجلس دوّم گشایش یافت که زنجانی یکی از قهرمانان آن بود. در این زمان، زنجانی به تأسیس عدلیه جدید مشغول شد و اندکی بعد در زمره بنیان گذاران حزب دمکرات قرار گرفت.

در مجلس دوّم شکافی بزرگ در میان تجددگرایان عصر مشروطه پدید آمد و برای دوّمین بار کارشان به تعارض و انشعاب کشید. بار اوّل، چنان که دیدیم، در ماجرای جامع آدمیت و بر سر تداوم یا تخریب سلطنت محمدعلی شاه و دولت اتابک بود. این بار نیز زنجانی، در کنار تقی زاده، به جناح افراطی تعلق داشت که بر ضد اعتدالیون عمل می کرد. ناصرالملک، که زنجانی در نوشته های دوران محمدعلی شاه از او با عنوان «ناصرالملک، شخص بی نظیر ایران، رئیس الوزرا» یاد می کرد، اینک «سراپا تدلیس و پرورده انگلیس» خوانده می شد. این در حالی است که زنجانی، اردشیر ریپورتر و سایر

ص: ۲۶۱

اعضای لژ بیـداری ایران در بـدو نیابت سـلطنت ناصـرالملک طی نامه ای، ممهور به مهر این لژ، تعهد کرده بودند که «با تمام قوه» از «برادر محترم خود ناصـرالملک نایب السلطنه دولت مشـروطه ایران» حمایت کننـد. ناصـرالملک قدرتمنـد بود و با اخراج تقی زاده، یکی از آشوب گران اصلی، از ایران توانست ضربه ای بزرگ بر دمکراتها وارد کند.

با اوج گیری این اختلافات، درست مانند اختلافات دوران محمدعلی شاه و جامع آدمیت، تروریسم مرموز بار دیگر زبانه کشید و به قتل سید عبدالله بهبهانی (۹ رجب ۱۳۲۸) و عـده ای از هر دو جناح انجامید. قتل بهبهانی را به تقی زاده منتسب می کردند. زنجانی، که تا پایان عمر به تقی زاده سخت وفادار است، با سرسختی این اتهام را رد می کند.

زنجانی فهرستی از دوستان خود در این زمان به دست می دهد که عموماً اعضای تندرو لژ بیداری ایران و بازیگران اصلی سناریویی بودنـد که سـرانجام به اسـتقرار دیکتـاتوری رضـا خـان انجامیـد. در قله این فهرست، سـید حسن تقی زاده و محمـدعلی فروغی جای دارند.

مجلس دوّم، عمری مسـتعجل داشت و چنـان که می دانیم بـا اولتیماتوم روسـیه و به دسـتور ناصـرالملک، نایب السـلطنه، در ۳ محرم ۱۳۳۰/ ۲۴ دسامبر ۱۹۱۱ منحل شـد. میرزا حسن خان مشـیرالدوله، زنجانی را برای ریاست دیوان عالی تمیز یا مدعی العمومی آن به ناصـرالملک پیشـنهاد کرد که پذیرفته نشد. زنجانی بار دیگر خانه نشین شد و به ترجمه و تألیف روی آورد. ترجمه رُمانهای کاپیتان پانزده ساله، برادر خائن، یهودی سرگردان و تألیف رساله های شـهریار هوشـمند و راه زندگانی حاصل این دوره از عمر اوست. در این زمـان زنجـانی در آسـتانه شـصت سـالگی قرار دارد. در پـایتخت، که از گرانی آن می نالـد، در زیر فشار شدیـد مالی است و از اوضاع زمانه سخت بیزار. در نوشته های این زمان او، از خوش بینی و آرمان گرایی دوران مبارزه با محمدعلی شاه خبری نیست و به عکس، یأسی تیره موج می زند. او می نویسد:

هیـچ وقت ایران و ایرانیان این حال اسف انگیز را که الان داریم نداشـته اند، نه در حال غلبه تازیان و ضـحاکیان و نه در حال هجوم اسـکندر به ایران و نه در حـال سـلطنت اشـکانیان بیگـانه در این سامـان، و نه در حـال اواخر اختلال امور ساسانیان و هجوم اعراب و اسـلامیان و انقراض قومیت نژاد پـاک فارسـیان، و نه در حـال هجوم مغول و چنگیزیـان و تیموریان و اختلال امور به واسـطه افغان و سایر اختلالات و انقراضات، این حال در ایران رخ نداده و مثل وضع حاضر را کسی ندیده.

مهم ترین اثر زنجانی در این دوران شهریار هوشمند است که هجویه ای بزرگ علیه ناصرالملک به شمار می رود. اهمیت این رساله بویژه از آن روست که سیر تحول فکری

ص: ۲۶۲

تجددگرایان افراطی عصر مشروطه و تحول نظری ایشان از دلبستگی به «آزادی» و «پارلمنت» تا نضج تدریجی آرمان «دیکتاتوری مصلح» را به روشنی بیان می دارد. زنجانی تألیف این رساله را در ۲۶ ربیع الثانی ۱۳۳۱، یعنی در زمان حکومت ناصرالملک، به پایان برد.

شخصیت اصلی منفی این رُمان گونه «مارکیز مارتین»، رئیس درباریان، است که در هم دستی با «مارکیز لوتر»، رئیس الوزرا، و «کشیش دلفورتیس»، رئیس روحانیون، شهریاری جوان را فریب می دهند و کشور را تاراج می کنند. «مارکیز مارتین» نمادی است از ناصرالملک، «مارکیز لوتر» با سپهسالار تنکابنی تطابق دارد و خواننده می تواند «کشیش دلفورتیس» را سید عبدالله بهبهانی بداند که دو سال پیش به قتل رسیده بود. این شهریار جوان نیز نمادی آرمانی از احمد شاه است که باید چند ماه دیگر تاجگذاری کند و زمام قدرت را به دست گیرد. زنجانی «کشیش دلفورتیس» را مردی «حریص و طماع» توصیف می کند که «در زیر این لباس سیاه دراز خون فاسدی در رگهایش گردش می کند» و «جزای کسی که مردم را فکر و اجتهاد یاد می دهد و از تقلید چشم بسته منع می کند» مرگ می داند. او مردی است آزمند که دین را وسیله کسب منافع دنیوی قرار داده است.

شهریار هوشمند، مشاوری دلسوز دارد به نام سِر راجر و «استاد» و «محرم خاصی» به نام دکتر هنری فون کلاوین که او را هدایت می کند و چشم و گوشش را بر حقایق می گشاید. شخصیت دکتر هنری، طبیب مخصوص شاه، شباهتهای بنیادی به شخصیت مسیو کارنجی در رُمان شراره استبداد دارد. آمیزه ای از عقل گرایی جان استوارت میل و اقتدارگرایی بیسمارک گونه؛ و چون مسیو کارنجی به «استادان غیبی» در طریقت تئوسوفی می ماند که بر اندیشه سیاسی اعضای لژ بیداری ایران تأثیرات عمیق نهاده بود. دکتر هنری حتی «در صورت و بدن شبیه بیسمارک مشهور» است. زنجانی در پرداخت این شخصیت نیز از شخصیت واقعی «مسیو اردشیرجی» الهام گرفته است. دکتر هنری، چون اردشیر، مردی آرام است و از شنیدن هیچ خبری، هرقدر تکان دهنده، متأثر نمی شود و، چون مسیو کارنجی در شراره استبداد، دیگران را به مردن در راه آرمان ترغیب می کند.

همسر شهریار، زنی است دانا و فرشته خو که بسیاری از اندرزها از زبان او جاری می شود. اصولاً در رُمان گونه های زنجانی، زن شخصیتی نمادین است نه واقعی؛ و هماره مثبت است نه منفی. در نوشتار زنجانی، زن نماد آرمان گرایی

ص: ۲۶۳

است. در «جمعیت آزادیخواه» نیز، که بـا آن آشـنا خواهیم شـد، تنها یک زن عضویت دارد (بلقیس) که او نیز، چون قوهالقلوب در شراره استبداد و همسر شهریار هوشمند، نماد آرمان گرایی است.

شخصـیت مهم دیگر رُمـان فردی است به نـام سـرج که رهـبری «جمعیت آزادیخواه» را به دست دارد. سـرج، که به تقی زاده دوران ریـاست انجمـن آذربایجـان و نماینـدگی ادوار اوّل و دوّم مجلس شـورای ملّی شـبیه اسـت، انقلابـی پوپولیسـتی است که شـعارهای سوسـیالیستی و چپ گرایانه می دهـد، مأوایش در «جنوب شـهر» و در میان «فقرا و ضـعفا» است که خود را «فـدایی» او می دانند، به اشـاره او «به همه کـار اقـدام» می کننـد و حتی اگر سـرج می خواست «به شـهر آتش می زدنـد.» حکومت، سـرج را زیر نظر دارد و روزنـامه هـا او را «سوسـیالیست شـورش طلب» می خواننـد که «وجـودش برای مملکت خطرنـاک است [و] مخـالف راحت عمـومی است.» شخصیت سرج را باید نخستین نماد پوپولیسم انقلابی در رُمان گونه های فارسی دانست.

تقی زاده در مجلس اوّل (۱۵ ربیع الثانی ۱۳۲۶) گفته بود: «این مجلس از راههای عادی نمی تواند داخل کار شود، بلکه به یک قوه فوق العاده و پنجه آهنینی بایـد مملکت را اصـلاح نماید... چطور که محمدعلی پاشا در مصـر و ناپلیون در فرانسه کردند.» او بعدها، در سخن رانی خود در لندن (۳۰ مه ۱۹۳۴) حکومت رضـا شاه را تحقق این آرمان دانست و گفت: «پروردگار ایران را یاری کرد... رهـبر بزرگی ظهـور نمـود و سـرنوشت ملت را در کـف خویش گرفت... رهـبری و ارشـاد او بسـیاری از آرمانهـای ملیون دوره اوّل مجلس را تحقق بخشید.»

این اندیشه «پنجه آهنین» در شـهریار هوشـمند به عریان ترین شـکل رخ می نمایاند. شـهریار، که دکتر هنری و سـر راجر و سـرانجام سرج او را هوشـیار کرده انـد، هدف خود را اجرای عدالت بیان می دارد و می گوید: «من باید با قدم آهنین در جلو ظلم بایسـتم.» و سرج، رهبر «فرقه آزادیخواه»، در مکالمه با بلقیس، می گوید:

تسـلط و نفوذ می خواهم، نه تسـلطی که مردم طمع می کنند، بلکه نفوذی که با آن مجرای سـلطنت حاضـره را تغییر داده، ماده فساد مملکت را برکنم و به روی این روحانیان بی رحم ایستاده مظلومان را برهانم و عدالت را در مجرای خود برانم.

در زمـان محمـدعلی شـاه، زنجـانی، در شـراره اسـتبداد، حـذف نقش جـدّی شاه در امور کشور و تفویض اختیار مطلقه به مجلس و کابینه را می خواست، و اینک نومید از این دو نهاد مشـروطه، تفویض اقتدار مطلقه به شاه یا دیکتاتوری دیگر را برای اصلاح جامعه می طلبـد. به عبارت دیگر، اینک او از احمـد شاه جوان می خواهـد که علیه نهادهای اصـلی مشـروطه- هیئت دولت، مجلس شورای ملّی و مطبوعات قیام کنـد، «رعیت این خائنان» نباشد بلکه بکوشد تا شاه قدر قدرت و مصـلح باشد. زنجانی اینک به دنبال پادشاهی مقتدر است که با «پنجه آهنین» خود به اصلاح دست زند. توجه کنیم

که ماهیت این خواست دگرگون نشده. در زمان محمدعلی شاه، شعار اقتدار پارلمنت یا ملت به معنی اقتدار تجددگرایان افراطی، یعنی دوستان زنجانی، بود و در زمان احمد شاه مطرح کردن خواست «پنجه آهنین» باز همین معنا را می داد. حدود دو سال پیش از نگارش شهریار هوشمند، در ۹ ربیع الاوّل ۱۳۲۹ سپهسالار تنکابنی، رئیس الوزرا، در نطق خود در مجلس دوّم به پدیده تروریسم و ضعف وزیران و هرج و مرج ولایات اشاره کرد و خواستار قدرت بیشتر شد، ولی وحیدالملک شیبانی، دوست زنجانی، به او پاسخی سخت داد؛ وجود تروریسم را منکر شد و گفت که مشروطیت در ایران نوپاست و این بازیها خطرناک است.

زنجانی در شهریار هوشمند به مجلس ملّی، که آن را به کلی فاسد می داند، بی اعتنا است و پدیده ای مبهم به نام «خواست ملت» را برتر از رأی مجلس می داند و پیوند مستقیم میان شاه و ملت را، با حذف واسطه هایی چون مجلس و هیئت وزیران و حتی مطبوعات، خواستار می شود. در رُمان زنجانی، شخصیت منفی دیگری نیز حضور دارد. فردی به نام داود یوست که «سلطان مطبوعات» پایتخت است و از طریق روزنامه های خود بر افکار عمومی تأثیر فراوان دارد.

در رُمان زنجانی، شهریار هوشمند در کسوت ناجی مردم از چنگال سلطه جابرانه «روحانیون» ظاهر می شود؛ نقشی که زنجانی و دوستانش سرانجام به رضا خان میرپنج واگذار کردند. سرج نیز چنین آرمانی دارد و دشمن اصلی را «روحانیون» می داند.

در ۲۷ شعبان ۱۳۳۲ احمد شاه قاجار تاجگذاری کرد و رسماً زمام سلطنت مشروطه را به دست گرفت. هشت روز پس از تاجگذاری این شاه بداقبال، در ۲۸ ژوئیه ۱۹۱۴ جنگ اوّل جهانی آغاز شد. احمد شاه و رئیس دولت او، میرزا حسن خان مستوفی الممالک، با صدور اعلامیه هایی بی طرفی ایران را در «جنگ بزرگ» اعلام کردند. در ۱۶ محرم ۱۳۳۳/ ۷ دسامبر ۱۹۱۴ مجلس سوّم، پس از سه سال فترت، آغاز به کار کرد.

زنجانی در مجلس سوّم نیز به عنوان نماینده خمسه و زنجان حضور داشت و چنان که خود تصریح می کند با کمک جهانشاه خان امیرافشار، خان قدرتمند خمسه، به مجلس راه یافت.

در اوایل مجلس سوّم، ظاهراً زنجانی به سید حسن مدرس اعتقادی داشت؛ ولی اندکی بعد کینه ای شدید از مدرس به دل گرفت که تا پایان عمر او دوام آورد. در نوشته های زنجانی کینه عمیق او را به سه تن به روشنی می توان دید: شیخ فضل الله نوری، ملا قربانعلی زنجانی و سید حسن مدرس.

بی طرفی ایران سودی نداشت و دولتهای بریتانیا و روسیه تزاری عملاً نیروهای خود

ص: ۲۶۵

را وارد خاک ایران کردند و فضایی پدید آوردند که می توانست به محو تمامیت ارضی ایران منجر شود. در این فضا انقلاب ۱۹۱۷ روسیه رخ داد که یکی از پیامدهای آن نجات ایران بود. زنجانی کراراً انقلاب روسیه را معجزه ای برای نجات ایران خوانده است. ازجمله، در اواخر عمر، در زیرنویس ترجمه کتاب لوتروپ استودارت می نویسد: «برای نجات ایران به جز معجزه امیدی نبود. الحمدلله آن معجزه با افتادن جنگ بزرگ عیان و در آخر با رفتن تزار از میان، واقع شد.» و در جای دیگر می نویسد:

هنوز جنگ بزرگ به آخر نرسیده، معجزه و دست غیب الهی انقلاب روسیه را و گرفتن و کشتن امپراطور و انقراض سلطنت این سلسله و خواندن سپاهیان روس از ایران و رفتن ایشان برای تقسیم اراضی، با آن یغماها و خرابیها که در هنگام برگشتن از ایران در همه نقاط شمال کردند، [پدید آورد که] بالاخره سبب خلاصی ایران بلکه ترکیه هم شد. قطعاً اگر امپراطور روس و دولت استبدادی روسیه باقی مانده [بود] و سالدات روس از ایران بیرون نمی رفت... شمال را [و] بلکه همه جا را تصرف می نمود...

از این دوران بدبینی شدیدی نسبت به سیاستهای بریتانیا در ایران، در زنجانی اوج می گیرد و تا پایان عمر دوام می آورد، تا بدان جا که انگلیسیها را «قوم خون ریز بدتر از چنگیز» می خواند. او می نویسد:

آن خونها که در تمام کره زمین ریخته شد و ویرانیها که رخ داد که از اول تاریخ بشر چنین واقعه بزرگی واقع نشده، هرکس دقت کند قطعاً خواهددانست که شاید پنجاه میلیون بشر مقتول و یا شکست شده و به قدر ثلث دنیا خراب گردیده، همه [و] همه از مطامع انگلیسان و فساد این قوم خونریز بدتر از چنگیز است. معلوم شدکه یک کلمه از آن سخنان تمدن و حقوق و انسانیت و آزادی و ترحم و عدل و مساوات راست نبوده همه دروغ و تدلیس و حرص و قساوت و شقاوت و بی رحمی و طمع بوده...

در یادداشتهای دوره محمدعلی شاه، لبه تیز حمله زنجانی علیه روسیه است و نسبت به انگلیس نوعی خوش بینی دیده می شود. در یادداشتهای سال ۱۳۳۴ق از همراهی روس و انگلیس سخن می رود ولی توجه اصلی و لبه تیز حمله به روسیه معطوف است. در یادداشت سال ۱۳۳۵ق، انگلیس را «اول شیطان و ظالم عالم» می خواند. در یادداشتهای بعدی، تا پایان عمر، همه جا توجه به نقش اصلی انگلیس علیه ایران بیشتر و بیشتر می شود. شدت نفرت زنجانی از سیاستهای بریتانیا تا بدان جا تداوم می یابد که حتی عملکردهای روسیه تزاری در ایران را نیز تماماً ناشی از تحریکات انگلیس می داند. برای نمونه، می نویسد:

ص: ۲۶۶

انگلیسان خصومت روس را شـدت می دادنـد و بر نفرت ایرانیان می افزودند و ایران گمان داشت که دولت روس دشـمن و انگلیس دوست او است. خصوصـاً که در مسئله اخـذ مشـروطیت حمـایت کردنـد. لکن، امروز که روس از بین رفته، یعنی تعرض روسـها به ایران ترک شـده، به ناگاه نیت انگلیس طلوع کرده. اکنون دانسـته شـد که همه آن ملایمتها و آن عملیات و اظهارات فقط برای نفع خودشان و منفور ساختن روسها بوده. بلکه کشف شد که بیشتر فشارها و آزارها که در این چند سال اخیر ظاهراً از روس وارد شده، اساس آنها انگلیس بوده و امروز به تنهایی می خواهد بی فرصت ایران را فرو برد.

در ۱۸ مرداد ۱۲۹۸ / ۱۳ ذی قعـده ۱۳۳۷، یـک روز قبـل از سـفر احمـد شاه به فرنگ، وثوق الـدوله، رئیس الوزرای وقت، با انتشار اطلاعیه ای انعقاد قرارداد با دولت بریتانیا را به اطلاع مردم رسانیـد. این قرارداد، که عملاً به عنوان تحت الحمایگی ایران تلقی شـد، موجی از مخـالفت را در میـان رجال سیاسـی برانگیخت. زنجانی معتقـد است که احمـد شاه مایل به قرارداد نبود و به این دلیل او را «مجبوراً» به سفر انگلیس فرستادند.

زنجانی در صف مخالفان سرسـخت قرارداد ۱۹۱۹ بود. سرانجام، در ۴ تیر ۱۲۹۹/ ۸ شوال ۱۳۳۸ دولت وثوق الدوله سقوط کرد. از دید زنجانی، استعفای وثوق الدوله به دلیل منفوریت شدید او و به صـلاحدید انگلیسـیها بود. از این زمان انگلیسیها طرح کودتای ۳ حوت ۱۲۹۹ را آغـاز کردنـد. زنجـانی نیز، ماننـد یحیی دولـت آبـادی، از سازمـانی مخفی به نـام «کمیته آهن» نـام می برد که برای تدارک کودتا ایجاد شده بود.

انگلیسـان دیدنـد که اگر مجلس هم تشـکیل شود بـا اینکه اکثر وکلاـ سـاخته آنهـا و وطن فروش هسـتند، باز این جرئت را نخواهند داشت که این قرارداد را امضا نمایند. لهذا تدبیر دیگری کردند. از یک سال قبل شـنیده می شد که در اصـفهان از خائنان و انگلیس پرسـتان با بعض مأمورین انگلیس یک کمیته آهن تأسـیس شده که برای انگلیسـها کار می کنند. در اواخر کابینه سپهدار معلوم شد که همان کمیته در طهران نیز تأسـیس شده و عضو مهم این کمیته سـید ضیاءالدین مدیر روزنامه رعد و عدل الملک [حسین دادگر] و موسـیو ... ارمنی(۱) و نجـات [میرزا محمـد نجـات خراسـانی] و بعضـی انگلیس پرسـتان دیگر بـوده انـد. درایـن بیـن قزاقهـا از میرزاکوچک خان و بالشویکها در رشت و انزلی شکست خورده و عقب نشسته، از منجیل تا قزوین [را] اشغال کرده و

ص: ۲۶۷

۱- . زنجانی نام ارمنی فوق را خالی گذاشـته. منظور وی گاسـپار ایپگیان است که پس از کودتا در دولت سید ضیاءالدین طباطبایی رئیس بلـدیه تهران و مأمور ایجاد تشـکیلات جدید برای بلدیه تهران شد. او از ارامنه عثمانی بود که در سال ۱۹۱۶م به تهران آمد و به تدریس در مدرسه ارامنه پرداخت. پس از عزل سـید ضـیاء، از ریاست بلدیه استعفا کرد و در اواخر ۱۹۲۱م به لبنان رفت و مقیم آن کشور شد.

مرکز خود را قزوین قرار داده بودنـد. خزینه ایران به تـدلیس انگلیسان و عملیات بانک [شاهی] خالی و به این قزاقها حقوق نرسیده، پریشان و گرسنه و نومیـد مانده بودند. انگلیسـها فرصت به دست آورده آغاز کردند به قزاقها به قرض ایران به اسم خودشان حقوق دادند. قزاقها به کلی در تحت نفوذ آنها رفته خود را جیره خوار انگلیس دانستند.

زنجانی در نوشته های آن زمان، کودتا را طرحی انگلیسی و رضا خان سوادکوهی را چهره برکشیده انگلیسیها می خواند:

در میـان قزاقهـا و صـاحب منصـبان یـک نفر رضاخـان نام سوادکوهی بوده که در آن وقت تنگی معیشت قزاق جلو افتاده از دربار و بانک و انگلیسان برای قزاق پول و حقوق عقب افتاده گرفته و داده و سبب رفاهیت حال آنها شده یک محبوبیت و مطاعیت پیدا می کند. انگلیسان او را مرد کاری و جری دیده جلو کشیده، از این طرف با شاه و درباریان هم محرمانه قراری داده تصمیم می کنند که قزاق متوقف قزوین را با توپخانه و اسلحه اول به اسم مطالبه حقوق به طهران وارد و طهران را اشغال کرده، در کابینه و اوضاع تغییر داده و شاید تصـمیم بر این بوده که به کلی عنوان مشروطیت را برچیده یک دولتی در ظاهر ایرانی و در باطن انگلیسی تأسیس کرده به کلی مانند هندوستان به دستور انگلیس اداره کنند...

در مجلس چهـارم، کـه در اوّل تیر ۱۳۰۰ آغـاز به کـار کرد، زنجـانی به عنوان نماینـده خمسه، و این بار نیز با حمایت جهانشاه خان امیرافشار، حضور داشت.

زنجانی در اواخر ۱۳۰۲ش، پس از اتمام دوره چهارم مجلس، در آغاز رساله «در ترتیب زندگانی»، از فقدان امنیت سیاسـی در ایران و تأثیر آن در زنـدگی خانواده ها سـخن می گویـد و آرزو می کند که فرزندانش می توانسـتند به امریکا مهاجرت کنند و «در آنجا توطن» کننـد. از این سالها شـیفتگی شدیـد زنجانی به امریکا در نوشـته های او دیـده می شود تا بدان جا که به پسرانش می نویسد: «ادنی رعیت در آنجا باشید بهتر است از وزارت ایران.»

اروپـا را نمی گویم، زیرا شـدت حرص و کثرت دارایی و اقتـدار و کثرت نفوس و تکامل علم و تمـدن و کم کم پیر شـدن آبادی و تمـدن آنجا برای زندگانی مایه دشواری و رنج خواهد بود خصوصا برای بیگانه و خصوصاً شـرقیان. امریکا را تازه غنچه نیکبختی و بلنـدی و آسودگی و آزادگی و دارایی و فراخی شـکفتن آغـاز کرده. پست ترین زارع و عمله آنجـا نیک روزتر و خوشـبخت تر از پادشاهان و بزرگان شرق است، که گل نیکبختی آن رو به افسردگی و پژمردگی گذاشته و پوسیده شده و می شود. و گل نیکبختی اروپا از تازگی گذشته و به پژمردگی نرسیده.

در اندیشه زنجانی، دوگانگی در برخورد با تمدن جدید غرب دیده می شود. از

ص: ۲۶۸

سویی، به شدت شیفته تمدن غرب است و از سوی دیگر در مواردی روحیات ضداستعماری او سر می کشد. مثلاً در بحث پیرامون کابینه سپهدار و تلاش دولتین روس و انگلیس برای سلب استقلال ایران می نویسد:

واقعاً در بین این جنگ عالم سوز این اظهار نیت دولتین نسبت به ایران و مساعدت وطن فروشان چیز غریبی است و از شدت حرص و بدی انسان، خصوصا آنها که اسم تمدن بر خود بسته و عالم را کلّا اسیر کرده اند، خبر کامل می دهد. عجبا! عجبا! خوش تمدن!

زنجانی در دوره سلطنت رضا شاه با دوستان صمیمی و دیرین خود، بویژه سید حسن تقی زاده و میرزا حسن خان مشیرالدوله و ذکاءالملک فروغی، رابطه نزدیک دارد و در چارچوب همین روابط محفلی اعضای قدیمی لژ بیداری ایران است که رساله هایی را در زمینه تاریخ نگاری ایران، ارائه چهره ای زشت از تمدن ایرانی در دوران اسلامی، توجیه سلطنت رضا شاه و نفی روحانیت به عنوان یک گروه اجتماعی تدوین می کند و در همین چارچوب است که نقدهای مفصلی بر نظریه ولایت فقیه می نویسد.

برای مثال، زنجانی می نویسد:

صدمه[ای] که ایران از غلبه اعراب دیده بیش از همه صدمات بوده. حتی آن قتل عام و ویرانی چنگیزی و پس از آن تیموری نتیجه غلبه عرب و گسیختن رشته اتحاد و قدرت ایران بود.

طبق مکتب تاریخ نگاری محفل فوق، تاریخ ایران سراسر هرج و مرج و ملوک الطوایفی بود تا بالاخره رضا شاه طلوع کرد و با ایجاد تمرکز، ایران را به وحدت و یگانگی ملی رساند و مجد و عظمت گذشته را احیا کرد. تحلیل زنجانی نیز در همین چارچوب است.

برخلاف نوشته های زمان کودتای ۱۲۹۹ اینک زنجانی سالخورده، در اواخر عمر، از رضا شاه به عنوان «ناجی ایران» یاد می کند، هر چند در این زمان نیز تلویحاً و با کنایه بر نقش انگلیس در کودتا نیز تأکید می کند. مثلاً، می نویسد:

در حال نهایت استیصال دولت و پریشانی اوضاع عموم، حتی نرسیدن حقوق مقرره یک قسمت از قزاق ایران که در قزوین بودند، ماها از جریان باطنی کار بی خبر لکن مداخله و تدبیر انگلیسان در کار بوده، دفعتاً کودتای مشهور در تحت ریاست اعلی حضرت کنونی واقع شد و دست غیب، آن وجود معزز را مانند مصطفی کمال پاشا در زیر پرده برای نجات ایران آماده کرده بود که طلوع کرد.

ظاهر جمله زنجانی در تأیید کودتاست ولی با تعابیری چون «مداخله و تدبیر انگلیسان در کار بوده» و «دست غیب» و «زیر پرده» تلویحا بر انگلیسی بودن کودتا

ص: ۲۶۹

تأکید می کند.

زنجانی در هشتاد سالگی اعتراف می کندکه در نوشته های خود از سرگذشت زندگی اش، بسیاری «حقایق» را پنهان کرده است:

بگذرم از این مرحله که کتابها نوشتن می خواهد، بلکه کتابها برای یک قسمت آن نوشته ام که خودم می بینم بسیاری حقایق را پنهان ساخته ام.

شیخ ابراهیم زنجانی تا پایان عمر در کسوت روحانیت باقی ماند هر چند ارتباطی با روحانیون نداشت و با محفل دوستان خود محشور بود. او در آذر ۱۳۱۳ در ۸۱ سالگی (به سال قمری) در تهران درگذشت. او در ماه های پایانی عمر چنین نوشت:

آخ! چقدر خوش و لذیذ بود زمان کودکی و جوانی هرچند پریشان و نادار و مبتلای شدت کار ... [بودم]... جوانی نعمتی است که قدر آن ندانسته می رود و دیگر برگشت ندارد ... از بدبختی یا نمی دانم خوشبختی، تمام جریان عمر و گذران زندگی در حافظه ام موجود است. آه! کجاها بودم؟ کجا رفتم؟ همراهان، همسنان، همدرسان، در هر دوره کیان بودند؟ چه شدند؟ من چه تغییرات در عمر خودم، در زندگانی و مسکن و ترتیب کار دیده ام و به چه ورطه ها افتاده ام... در هر دوره چه آرزوها پرورده و چه مقدمات گسترده ام؟ چرا وضع هروقت عمر را پس از اندکی سپری شدن آن پوچ و لغو دیده، بلکه خود مسخره کرده، بلکه شرمندگی آن حالات را در نفس و وجدان درک نموده ام یا تأسفها خورده ام بر فوت آن حالات... آخر این زندگی و مردن چرا است؟ و این عالم و آدم برای چیست؟ از کجا؟ و به کجا؟

ص: ۲۷۰

رهبری در نهضت مشروطیت

سیدمصطفی تقوی مقدم

مقدمه

نهضت مشروطیت، به گواهی حوادث پیش و پس از آن، مهم ترین رخداد تاریخ معاصر ایران تا پیش از انقلاب اسلامی است. زیرا از یک سو عصاره مطالبات جامعه ایران بود و ریشه در عملکرد نظام سیاسی قاجار و دولتهای همسایه شمالی و جنوبی کشور داشت؛ و از سوی دیگر، تأثیرات مهم و گسترده ای در عرصه های فرهنگ و سیاست و اقتصاد جامعه در دهه های بعدی گذاشت.

بنابراین، آگاهی از رخداد مشروطیت، که همچنان اهمیت شایانی دارد نیازمند درک و دریافت شفاف و عالمانه است. به نظر می رسد با روشن شدن موضوع «رهبری» در نهضت مشروطیت، می توان به شناخت درست تری از این نهضت دست یافت.

رهبری در منابع تاریخی

در گفته ها و نوشته ها، عبارت «رهبران مشروطه» فراوان به کار برده می شود، اما کمتر این مقوله به درستی مورد بررسی قرار گرفته است، شاخصه های آن تبیین و مصادیق آن مشخص شده است و حتی گستره اجتماعی و محدوده زمانی رهبری آنها نیز تعیین نگردیده است. بیان کلی و مبهم مقوله رهبری و عدم توجه به آن، فهرستی طولانی از مدعیان رهبری مشروطه به دست می دهد. برای نمونه، کتاب رهبران مشروطه نوشته آقای ابراهیم صفایی در دو جلد، بیش از چهل نفر از شخصیتهای مختلف را به عنوان رهبران مشروطه معرفی می کند. نویسنده در مقدمه کتاب، انگیزه خود را از نگارش کتاب چنین مطرح می کند که «موفقیت و پیش رفت هر جنبش و قیامی به میزان فداکاری و ایمان و ثبات عقیده و تدبیر و تهور سران قیام بستگی دارد. به همین برهان اگر بخواهیم علل

ص: ۲۷۱

پیش رفت یا دلایل رکود و ناکامی نهضت مشروطه را بدانیم باید نخست رهبران و مدعیان رهبری این نهضت را بشناسیم و به طرز تفکر سیاسی و اغراض و هدفهای شخصی و اجتماعی آنان آگاهی به هم رسانیم و به میزان فداکاری و خلوص و قدرت یا دورویی و غرض و زبونی هر یک پی ببریم، آن وقت این معمای سیاسی تاریخ ایران خود به خود برای ما و برای نسلهای آینده کشور حل خواهد شد و خادم و خائن از یکدیگر امتیاز خواهند جست و مردان بی باک و فداکار از محافظه کاران و متظاهران خودخواه جدا خواهند شد و بتهای ساختگی تاریخ در هم خواهند شکست و چهره خدمتگزاران با تمام جهات و خصوصیاتشان نمودار خواهد شد.»(۱)

شناسایی دقیق رهبران یک نهضت، در آسیب شناسی آن و تصحیح و تکامل بینش تاریخی نسلهای آینده نسبت به آن نهضت نقش مؤثر و تعیین کننده ای دارد. اما مؤلف کتاب یادشده و دیگر مورخان مشروطیت رهبر بودن افراد مورد بحث را مفروض و مسلم انگاشته هر کدام با توجه به دانش تاریخی و مبانی نظری خود می کوشند تا به گمان خویش به معرفی کامل تر و صحیح تر آنان بپردازند و از این طریق به تصحیح بینش تاریخی خوانندگان آثار خود کمک کنند. اما پرسش اصلی این مقاله متوجه اصل رهبری نهضت و ماهیت آن است. با مروری بر فهرست طولانی افرادی که در منابع تاریخی از آنها به عنوان رهبران مشروطه یاد می شود و همچنین بررسی شخصیت سیاسی، جایگاه و اعتبار اجتماعی، و نقش و عملکرد آنها در فرایند تحولات نهضت مشروطیت، با پرسشهای اساسی رو به رو می شویم. اینکه تعریف رهبری چیست؟ رهبر باید از چه شاخصه هایی برخوردار باشد؟ شخص باید در فرایند حرکت اجتماعی چه کارکردی داشته باشد و چه نقشی ایفا کند تا بتوان او را به عنوان رهبر شناخت؟ آیا هر مدیر و دست اندرکار نهضت را می توان رهبر به شمار آورد؟ و سرانجام اینکه نهضت مشروطیت ایران چه ماهیتی داشت که بتوان طیفی از شخصیتهای دارای ماهیتهای متفاوت و حتی متضاد را رهبر آن به حساب آورد؟

جامعه و رهبری

نکته مهم که بی توجهی به آن، می تواند به شناخت مفهوم رهبری در نهضت مشروطیت آسیب برساند، مقایسه جوامع امروز غربی و نوع مدیریت آنها با جامعه ای چون جامعه ایران سال ۱۲۸۵ش است. آن جوامع پس از پیمودن مراحل گوناگون تحولات اجتماعی و سیاسی در مدت چند قرن، امروزه با حاکمیت آمیزه ای از

ص: ۲۷۲

۱- . صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، ج ۱، تهران، جاویدان علمی، ۱۳۴۴ش، ص ۶.

لیبرالیسم، اگزیستانسیالیسم، اومانیسم و اندیویدوالیسم اداره می شوند. در ساختار اجتماعی ناشی از این مکاتب، فردگرایی بر بینش و کنش افراد غلبه دارد و هر فرد، مستقل از نیازهای دیگر افراد، به منافع فردی خود می اندیشد و آنها را از نظام سیاسی و حاکمان جامعه می طلبد. در تعامل میان این مطالبات افراد جامعه و وظایف حاکمان، دولت رفاه شکل می گیرد. البته ممکن است که خواسته ها و مطالبات افراد بسیاری همسو و همانند بشوند ولی این همسویی و همانندی بر اساس اراده و تصمیم مشترک آن افراد نیست. به بیان دیگر، به اصطلاح برخی از جامعه شناسان، در چنین جوامعی انسانها اتمیزه می شوند. بدین ترتیب، نوع رابطه چنین انسانهایی با دیگر افراد جامعه و همچنین با حاکمان، با روابط اجتماعی انسانها در دیگر جوامع، متفاوت است. در جوامع غربی مطالبات افراد معمولاًـ محدود، شخصی و مقطعی است و حاکمان هم برای مقطع زمانی مشخصی، با انتخاب مردم مسئولیت اداره امور را به عهده می گیرند تا مطالبات آنها را برآورده سازند. بدین گونه، در آن جوامع مفهوم مدیریت جای گزین مفهوم رهبری می شود. هر مدیری که بیشتر از عهده اقناع و جلب نظر افراد برآید و بهتر قادر به برآوردن مطالبات آنها بشود، مقبول می شود و هرگاه شخص دیگری بهتر از عهده برآید، جای گزین مدیر پیشین خواهد شد. بنابراین، در جوامعی که در مرحله ثبات قرار دارند، پیوند مدیران و جامعه، پیوندی موردی و مقطعی و بیشتر مربوط به امور زندگی روزمره است. حال آنکه در جوامع سنتی که باورها و ارزشهای حاکم بر بینش و کنش افراد آن با نظام ارزشی تمدن غرب متفاوت است و ساختار اجتماعی آنها همبستگی بیشتر افراد جامعه را می طلبد، در نتیجه افراد در طرح مطالبات و تصمیمات خود الزاماً به مطالبات دیگر افراد و اقشار جامعه هم توجه دارند. از این رو، آگاهانه به تصمیمات مشترک روی می آورند که نشانه همبستگی اجتماعی بیشتر است و هر اندازه این مطالبات مشترک و همبستگی اجتماعی بیشتر باشد، خواسته ها بنیادین تر بوده کسانی که رهبری چنین مطالباتی را به عهده بگیرند ضمن برقراری پیوندی عمیق تر با جامعه خود نماد آن جامعه نیز محسوب می شوند.

همه داده های موجود در منابع تاریخی با تأکید، تأیید می کنند که جامعه ایران در سال ۱۲۸۵ش جامعه ای سنتی با ویژگیهای خاص خود بود. افزون بر ویژگیهای ساختاری جامعه شناختی، جوامع سنتی، یکی از ویژگیهای آن جامعه، حاکمیت فرهنگ مذهبی شیعی بر روابط فردی و اجتماعی آن است به گونه ای که هویت آن را تشکیل می دهد. این هویت در عمده ترین مطالبات نهضت مشروطیت خودنمایی می کرد. به نوشته کسروی در تاریخ مشروطه ایران، مهم ترین مطالبات علما و مهاجرین به حضرت عبدالعظیم از مظفرالدین شاه افزون بر «برداشتن میسیونوز از سر گمرک و مالیه» و

ص: ۲۷۳

«برداشتن علاءالدوله از حکمرانی تهران» و چند مورد جزیی دیگر، تأسیس «بنیاد عدالت خانه در همه جای ایران» و «روان گردانیدن قانون اسلام به همگی کشور»(۱) بوده است. چون میان ساختار اجتماعی، پیشینه تاریخی، بافت فرهنگی و هویت یک جامعه و مطالبات آن پیوندی وثیق وجود دارد، چنین پیوندی میان جامعه و رهبری تحرکات و تحولات آن نیز وجود دارد. به بیان دیگر، بویژه در جوامع سنتی، رهبران حرکتها و جنبشهای اجتماعی، نماد و حامل هویت آن جوامع نیز هستند. بنابراین، قرار گرفتن در جایگاه رهبری جنبشهای اجتماعی ریشه در قانونمندیهای جامعه شناختی دقیقی دارد و نمی توان به طور سلیقه ای کسی را بر این جایگاه فرا نهاد و یا از آن فرو کشید.

شاخصه های رهبری

از این رو وقوع نهضت مشروطیت در جامعه ایران از این قاعده عمودی مستثنی نیست و میان هویت آن جامعه و مطالبات سیاسی و رهبری جنبش، سنخیت و همسویی وجود دارد. با این حال، در منابع تاریخی ترکیب آشفته ای از شخصیتهای غیر هم سنخ، زیر عنوان رهبران مشروطه مطرح می شوند. برای نمونه، علمای دینی و مراجع تقلیدی چون آخوند خراسانی، سید عبدالله بهبهانی، سید محمد طباطبایی، شیخ فضل الله نوری؛ و دیوانسالاران وابسته به هیئت حاکمه استبدادی چون میرزا نصرالله خان مشیرالدوله و سپهدار تنکابنی؛ و منورالفکران غرب گرای سکولاری چون سیدحسن تقی زاده؛ و مجاهدان مقلدی چون ستارخان و باقرخان؛ و فئودالهای عشایری چون سردار اسعد و صمصام السلطنه بختیاری؛ و ارمنی فراری از روسیه، پیرم خان و دهها شخصیت دیگر از این دست در شمار رهبران مشروطیت قلمداد می شوند. آیا واقعیت جامعه ایران در آستانه نهضت مشروطیت این اندازه آشفته و مشوش بود یا اینکه تاریخ نگاری معاصر فاقد یک تحلیل شفاف و علمی در این باره است؟

در مباحث مربوط به رهبری باید از خَلط چند موضوع پرهیز کرد. اول اینکه، اشخاص یا نهادهایی که مستقیم یا غیرمستقیم در فراهم شدن زمینه های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی وقوع نهضت مشروطیت نقش داشتند، از دایره رهبری نهضت بیرون هستند. برای نمونه، اگرچه شخصیتهایی فکری علمی مانند سید جمال الدین اسدآبادی و میرزا ملکم خان؛ و یا رجال سیاسی مانند امیرکبیر و سپهسالار؛ و یا مطبوعاتی مانند حبل المتین و تربیت، صرف نظر از ماهیت و انگیزه آنها، در رشد افکار عمومی و فراهم شدن بستر ذهنی و عینی برای وقوع نهضت مشروطیت مؤثر بودند، اما

ص: ۲۷۴

۱- . کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰ش، ص ۶۷.

بنا به تعریفی که از رهبری خواهیم داد، نمی توان آنها را در شمار رهبران مشروطه به حساب آورد. همچنین، اصالت و حقانیت یک فرد یا گروه و اندیشه و آیین آنها نمی تواند دلیلی بر شناسایی آنها به عنوان رهبر نهضت باشد. بر بیان دیگر، رهبری حرکتی اجتماعی، امری ذهنی و اعتباری نیست تا نویسنده یا مورخی خود را مجاز بداند که به علت اصالت و حقانیتی که برای اندیشه و عمل فرد یا گروهی قایل است، آنان را بر کرسی رهبری نهضت بنشاند. بلکه رهبری جنبشهای اجتماعی ریشه در واقعیتهای جامعه داشته از قانونمندیهای جامعه شناختی خاص خود پیروی می کند. بنابراین، تلاش قیم مآبانه برخی از مورخان برای معرفی و تحمیل گروهی خاص به عنوان رهبران نهضت مشروطیت، اقدامی ذهنی وغیرعلمی است که با واقعیت جامعه ایران در مقطع مورد بحث نسبتی ندارد.(۱)

بدین ترتیب مهم ترین شاخصه های افراد یا گروهها برای رهبری جامعه به صورت زیر خلاصه می شود:

۱. اشتراک در نظام باورها و ارزشها: جامعه کسی را به عنوان رهبر می پذیرد که پیوند اعتقادی با وی برقرار سازد و او را نماینده و سخن گوی ارزشهای خود بداند. بدون تردید، هیچ جامعه ای، فرد یا گروهی را که با آن در تعارض ایدئولوژیک باشد در جایگاه رهبری خود قرار نمی دهد زیرا هیچ توفیقی نصیبشان نخواهد شد. بنابراین، رهبری منبعث از هویت جامعه است.

۲. درستکاری، صداقت، امانت: جامعه از میان افراد هم عقیده خود، پذیرای شخص یا گروهی به عنوان رهبر می شود که به درستکاری و صداقت و امانت آنها در یک دوره زمانی مناسب اعتماد لازم را پیدا کرده باشد.

۳. توانایی تعیین هدف: رهبری منبعث از هویت جامعه، باید بتواند با شناخت درست جامعه، اهدافی را برای نهضت تعیین نماید که باعث استقبال جامعه و بسیج آن گردد. روشن است که جامعه تنها در راه تحقق اهدافی بسیج خواهد شد که آنها را با مبانی ارزشی و هویت خود ناسازگار نبینند.

۴. نفوذ حکم: در جامعه ممکن است افراد فراوانی پیدا شوند که دارای نبوغ و فضائل و اندیشه ها و آرمانهای والایی باشند اما به دلیل نافذ نبودن حکمشان، امکان رهبری جامعه را پیدا نکنند. بدین ترتیب با وجود این چهار عامل در شخص، می توان او را

ص: ۲۷۵

۱- . آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، تهران، پیام، ۱۳۵۵ش، ص ۲۲۸؛ همو، فکر دمکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵ش، ص ۴؛ ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱، تهران، علمی، ۱۳۶۳ش، ص ۵۲۲.

رهبر جامعه دانست.

پس، رهبری نهضت، لقبی افتخاری نیست که هر کس بتواند آن را به فرد یا گروه مورد علاقه خود اعطا کند و افراد و گروههای مخالف خود را از آن محروم سازد.

نهضت و نظام مشروطیت

فهم و تبیین رهبری مستلزم شناخت نهضت یا انقلاب است. در هیچ کدام از منابع تاریخی، مقاطع مختلف مشروطیت از همدیگر تفکیک و بازشناسی نشده اند. هر جنبش اجتماعی اصولاً ـ دو مرحله کلی و کلان را پشت سر می گذارد: یکی مرحله مبارزه و پیروزی و دیگری مرحله استقرار و تثبیت. هنگامی که مطالبات جامعه از نظام سیاسی خود بدون پاسخ بماند، تحقق آن مطالبات به هدف مهم جامعه تبدیل شده مبارزه برای رسیدن به آن اهداف آغاز می شود. به طور طبیعی کسانی از میان جامعه این مبارزه را رهبری می کنند. معمولاً ـ مبارزه تا برداشتن موانع و دست یافتن به مطالبات ادامه می یابد و لحظه از میان رفتن آخرین مانع و به رسمیت شناخته شدن مطالبات، به عنوان پیروزی مبارزات جنبش دانسته می شود. پس از پیروزی، تلاش برای استقرار و نهادینه شدن مطالبات آغاز می شود و فعالیتهای دست اندرکاران جنبش، ماهیتی متفاوت از فعالیتهای دوران مبارزه پیدا می کند. بنابراین، تحلیل علمی این دو مرحله نیز از یکدیگر متفاوت است. معمولاً ـ دوران مبارزه و انقلاب از دوران استقرار و تثبیت نظام کوتاه تر است. چه بسا دوران مبارزه یک جنبش اجتماعی چند صباحی به طول نینجامد، اما دوران استقرار آن و تثبیت و تبدیل شدن نهضت به نظام و انقلاب به نهاد، چند دهه زمان ببرد. روشن است که نوع مدیریت دوران مبارزه با مدیریت دوران استقرار نیز متفاوت است. از این رو تفکیک مراحل مختلف یک تحول اجتماعی برای شناخت دقیق آن به عنوان ضرورتی علمی، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. و از موارد مهم آن مسئله رهبری است.

بدون تقطیع و تفکیک یاد شده، نهضت مشروطیت نیز امکان تحلیلی شفاف و علمی پیدا نمی کند و به همین نسبت تجربه اندوزی و عبرت آموزی از آن رخداد کاهش می یابد. به راستی وقتی پژوهشگری بخواهد تاریخ نهضت یا انقلاب مشروطیت را پی گیری کند، باید چه مقطع تاریخی را برای آغاز و انجام این رخداد در نظر بگیرد؟ به بیان دیگر، اگر بپذیریم که آنچه در سال ۱۲۸۵ش به عنوان مشروطه معروف شد، با همه قبض و بسطها و فراز و فرودهایش، سرانجام در بهمن ۱۳۵۷ جای خود را به انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی با ماهیتی دیگر داد، و به همین علت، فاصله زمانی ۱۳۵۷ ۱۲۸۵ش را عصر مشروطیت بدانیم، آیا باید همه این مقطع تاریخی را با عنوان

ص: ۲۷۶

انقلاب مشروطیت بشناسیم؟ یا اینکه این مقطع زمانی را به عنوان دوره یا عصر مشروطیت تلقی کرده، انقلاب مشروطیت را بخشی از این دوره بدانیم؟ آن گاه باید دید که بر اساس منطق علمی کدام بخش را می توان به عنوان مرحله انقلاب یا نهضت شناسایی و از دیگر بخشها تفکیک کرد؟ با مروری بر منابع تاریخی دوره مشروطیت، به نظر می رسد دست کم چهار مقطع به عنوان انقلاب مشروطیت مورد مطالعه قرار گرفته اند:

۱. مقطع ۱۲۸۵ ۱۲۸۴ش که در آن مبارزات عدالت خواهانه و ضداستبدادی مردم آغاز و سرانجام در ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ به صدور فرمان مشروطیت به وسیله مظفرالدین شاه منجر گردید.

۲. مقطع ۱۲۸۷ ۱۲۸۴ش که با انحلال مجلس شورای ملی اول به دست محمدعلی شاه در تیر ۱۲۸۷ پایان یافت.

۳. مقطع ۱۲۹۰ ۱۲۸۴ش که پایان بخش آن تعطیل شدن مجلس شورای ملی دوم در پی اولتیماتوم دولت روسیه بود.

۴. مقطع ۱۲۹۹ ۱۲۸۴ش که به کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ به دست سیدضیاءالدین طباطبایی و رضاخان انجامید.

در هیچ کدام از منابع تاریخی مربوط به مشروطیت، چنین تقطیع و تفکیکی صورت نگرفته است و به همین علت از همه رجال سیاسی مهم دست اندرکار اداره امور از آغاز نهضت مشروطه تا کودتای ۱۲۹۹، با عنوان رهبران مشروطه یاد می شود.

در چنین خلط و آشفتگی ای است که از اشخاص گوناگونی از جمله همه رئیس الوزراهای پس از پیروزی نهضت، از قبیل ناصرالملک، امین السلطان، سپهدار، صمصام السلطنه، فرمانفرما، عین الدوله، علاءالسلطنه و ... به عنوان رهبران مشروطه نام می برند.

رهبری نهضت

شناسایی مرحله نهضت و انقلاب، نیازمند ارائه تعریفی روشن از این مرحله است. اگر نهضت یا انقلاب را مرحله ای بدانیم که مبارزه عمومی جامعه برای دریافت مطالبات خود از نظام سیاسی شروع می شود و با از میان بردن نظام سیاسی یا ناگزیر ساختن آن به تسلیم و پذیرش مطالبات جامعه، به طور رسمی پایان می پذیرد، این ویژگیها تنها رویدادهای مقطع ۱۲۸۵ ۱۲۸۴ش را دربر می گیرد و مقطع پس از آن، یعنی تحولات ۱۳۵۷ ۱۲۸۵ش، به عنوان تحولات ناشی از کش و قوس و فراز و نشیبهای برخورد علایق و سلایق گروهها و اقشار مختلف جامعه در دوره پس از

ص: ۲۷۷

پیروزی رسـمی نهضت تلقی می شود. زیرا به تأیید همه داده های تاریخی در این باره، صـرف نظر از زمینه عمومی ناشی از حوادث سالها و دهه های پیشـین، نهضت عدالت خانه موسوم به مشـروطیت با حوادثی چون واکنش به عکس میسـیونوز در لباس روحانیت، حوادث ریز و درشت دیگری چون مـاجرای ساختمـان بانـک استقراضـی روس و واکنش مردم در برابر خودکامگیهای حکام فارس (شعاع السلطنه) و اصفهان (ظل السلطان) و خراسان (آصف الدوله)، واکنش به تنبیه حاج محمدرضا مجتهد کرمانی به دستور حاکم کرمان، اهانت حاکم قزوین به یکی از علمای آن شـهر، بدرفتاریهای عسکر گاریچی با مسافران جاده تهران قم، و در این میان، تنبیه تجار قند به دسـتور علاءالدوله حاکم تهران و در پی آن مهاجرت علما به حضرت عبدالعظیم و طرح مطالبات جامعه مبنی بر تأسیس عدالت خانه و اجرای احکام اسـلام، و سرانجام، ادامه مبارزه برای تحصیل این مطالبات و مهاجرت علما به قم، شروع و ادامه یافت و در نهـایت بـا پـذیرش مطالبـات نهضت از سوی مظفرالـدین شـاه و دسـتور اجرای آنهـا از طریق برگزاری انتخابات، تشـکیل مجلس شورای ملی و تـدوین قـانون اساسـی به نتیجه رسـید. به بیـان دیگر، نهضت انجـام گرفت و تمـام شـد. تحولاـت یـاد شـده با تعریف نهضت، سازگار است.

تحولات پس از این مرحله، رویدادهایی را در بر می گیرد که مبارزان، اکنون خود مسـئولیت اجرا و نهادینه کردن مطالبات نهضت را به عهده گرفته اند. تحولات این دوره (که مجموعه رویدادهای پس از پیروزی نهضت، دست کم تا کودتای ۱۲۹۹ و در نهایت تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ش، را در برمی گیرند،) به طور رسمی نه مبارزه با استبداد، که دست و پنجه نرم کردن با موانع ساختاری بود که در برابر نهادینه شـدن مطالبات نهضت سرسـختی و سـماجت می کردنـد. فاصـله گرفتن مـدیران اجرایی و تقنینی از رهبران اولیه نهضت، تنـدرویها و کجرویهـا و پیامـدهای آن، شـکاف در میـان رهبران و به دنبـال آن شـکاف در جـامعه، مجموعه علـل و عوامل انحلاـل مجلس اول و حوادث پس از آن، عزل محمـدعلی شاه و تأسـیس مجلس دوم، نداشـتن برنامه مناسب برای سامانـدهی امور، ضعف مـدیران و دخالت بیگانگان، و مجموعه رویـدادهای سالهای بعد، همه و همه مربوط به مرحله اسـتقرار بوده، نسـبتی با دوران مبارزه تا پیروزی ندارد و به همین علت، تحلیل مستقل و مناسب خود را نیز می طلبد.

اکنون باید دید که چه اشـخاص و گروههایی را در هر کدام از این دو مرحله می توان به عنوان رهبر شـناخت. روشن است که در فراینـد یـک حرکت و مبـارزه کلان اجتماعی، افراد و اقشار مختلف و گوناگونی فعالیت می کننـد و اصولاً نهضت و مبارزه سیاسـی عمومی چیزی جز مجموعه فعالیتهای مبارزاتی افراد و اقشار جامعه نیست. اما رهبری، هدایت عمومی این فعالیتهاست و کسی قادر به ایفای این نقش است که دست

ص: ۲۷۸

کم، شاخصه های رهبری را دارا باشد.

بـدین ترتیب، آیـا دیوانسالاـران و دولتمردان قاجاری که اصولاً مبارزات مردم بر ضـد مجموعه عملکردهای آنها صورت گرفت و کوچک ترین نقشـی در بسیج مردم برای مبارزه نداشتند، شاخصه های علمی لازم برای کسب عنوان رهبری نهضت را دارا هستند؟ بـا کـدام معیـارعلمی و بر پـایه کـدام واقعیت تـاریخی می توان شخصـی چون مشیرالدوله و فرزنـدان او را در زمره رهبران نهضـت برشـمرد. همچنین، چگونه می توان فردی همانند ناصـرالملک را که در گرماگرم مبارزه مردم، به آیت الله سـیدمحمد طباطبایی نامه نوشته و او را از مبارزه منع می کند،(۱) شایسته عنوان رهبری دانست؟ جالب تر از او، شخصی چون محمدولی خان تنکابنی، مأمور سرکوبی نخستین تجمع مردم و علما که برای مبارزه با استبداد در مسجد جمعه گردهم آمده بودند، و همواره مأمور اجرایی دستگاه استبداد بود و حتی پس از انحلاـل مجلس اول به وسـیله محمـدعلی شـاه، یعنی حتی دو سال پس از پیروزی نهضت، از سوی دربار مأمور سـرکوبی قیام مردم آذربایجان شد.(۲) می توان در شـمار رهبران نهضت مشـروطیت به شمار آورد؟ همچنین، اشخاصی چون صمصام السلطنه و سردار اسعد بختیاری، در سالهای ۱۲۸۵ ۱۲۸۴ش در کجای کشور قرار داشـتند و چه نسبتی با تحولات و حوادث تهران داشـتند؟ به همین ترتیب، شخصـی چـون سـیدحسن تقی زاده که مـدتی پس از پیروزی نهضت وارد تهران شـد، و اگر هم در تهران حضور می داشت، وجه مشترکی با ارزشـها و باورهای جامعه نداشت و به تعبیر ملک زاده «معتقدین بسیار ناچیزی داشـتند» و به علت مخالفت علما «مورد تنفر و بی اعتنایی عموم بودند و در کوچه و بازار، مردم از ملاقات و معاشـرت و صحبت با آنها اجتناب می کردند و همان طور که از جذامی دوری می جستند، از آنها پرهیز می کردند.»(۳) که منجر به صدور فرمان مشروطیت گردید.

آیا مردم آن روز ایران به فرمان او و امثال او برای مبارزه بسیج می شدند؟

اما ادوارد براون در این باره می گویـد: «نهضتی که به تدریج تبدیل به مشـروطه خواهی شد، در آغاز، اعتراضـی مردمی به زعامت روحـانیت علیه ولخرجیهـای دربـاری بود که جهت ارضای بوالهوسـیهای خود آماده بود کشور را تسـلیم بیگانگان و کفار کنـد. بی حمـایت روحـانیت، مردم نـه می توانسـتند امتیـاز انحصـار تنبـاکو را در هـم بشـکنند و نه می توانسـتند شـاه را به اعطـای مشـروطیت وادارند.»(۴) ملک زاده هم درباره پیوند میان مردم و علما و تأثیر علما

ص: ۲۷۹

۱- . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، صص ۹۵ ۹۰.

۲- . همان، صفحات ۹۵ به بعد و صفحات ۷۱۵ به بعد.

۳- . ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۶۸.

۴- . براون، ادوارد، انقلاب مشـروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، ویراسـتاری سـیروس سـعدوندیان، تهران، کـویر، ۱۳۷۶ش، ص ۱۵۰.

بر جهت گیری فکری و عملی جامعه می گوید: «در آن زمان حوزه علمیه نجف، مرکز روحانیت و مرجع تقلید بیش از صد میلیون مسلمان شیعه جهان بود و آن جامعه و علم که از بزرگ ترین روحانیون آن زمان تشکیل یافته بود، بر روح و عقاید ایرانیان حکومت مطلقه داشت و هرگاه تمایلی از طرف آنها نسبت به اساسی مشهود می شد، مردم از آن پیروی می کردند.»(۱) ایشان همچنین بر نقش سید عبدالله بهبهانی و سیدمحمد طباطبایی در پیروزی مشروطیت و نفوذ آنها در میان مردم تأکید می ورزد.(۲) به همین علت است که ناظم الاسلام درباره مطالبات متحصنان سفارت انگلیس می نویسد: «اجزای انجمن مخفی تازه پیدا شدند و یکدیگر را ملاقات کردند ولیکن احدی جرئت نمی کند جز معاودت آقایان، دیگر عنوانی نماید.»(۳) و در همین باره، مدیر حلاج نیز می نویسد: «در بین گروه اجتماع کنندگان ظاهراً حرف و مطلبی غیر از تقاضای امنیت و اجرای احکام شرع و عدالت و اصلاح دربار ذکری نبود.»(۴)

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می رسد برای مقطع نهضت مشروطیت، شاخصه های رهبری را جز به علمای دینی، نمی توان به فرد یا گروه دیگری نسبت داد.

رهبری نظام

اما مقوله رهبری در دوره پس از پیروزی به گونه ای متحول شد. در این دوره، دست کم، به دو علت رهبری علمای دینی به تدریج کم رنگ و سرانجام حذف شد. از جمله، نگرش و رویکرد علما به سیاست و فعالیتهای سیاسی بود. اگرچه به یک تعبیر می توان گفت که همه علمای شیعه، اسلام را آیینی ذاتاً سیاسی می دانند، ولی رویکرد غالب آنان به مسئله سیاست در آن مقطع تاریخی مبتنی بر حاکمیت دوگانه علما و سلاطین بود. این رویکرد عمومی در بیان مرحوم سیدجعفر کشفی، از علمای بزرگ دوره قاجار، چنین آمده است: «مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دو رکن است که یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگر اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم، که آن را ملک و سلطنت گویند و همین دو رکن است که آنها را

ص: ۲۸۰

۱- . ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲- . همان، صص ۲۴۶ ۲۴۵.

۳- . ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ش، ص ۲۷۲.

۴- . مدیرحلاج، ح.، تاریخ نهضت ایران، تهران، نشر علی اکبر سلیمی، ۱۳۱۲ش، ص ۲۹.

سیف و قلم یا سیف و علم نامیده اند... و باید در هر شخصی که نایب اوست، هر دو رکن جمع باشد، ولکن چون علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده اند و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان در اول الامر از سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویه محضه که همان نظام دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیدند و اکتفا به علم و به نظام تنهایی نمودند، لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید و مجتهدین و علما حامل یک رکن، آنکه علم به دین و معرفت اوضاع رسولی است، شدند و سلاطین متکفل یک رکن دیگر، که اقامه و ترویج آن اوضاع است، گردیدند.»(۱)

این رویکرد بر اندیشه و عمل علمای دینی در مقطع نهضت مشروطیت غالب بود. از این رو علما تنها به نظارت عالیه و کلیّه بر عملکرد سلاطین بسنده می کردند و بر همین مبنا، تنها برای جلوگیری از ظلم حکام و سلاطین از مبارزات عدالت خواهانه مردم حمایت و آنها را رهبری می کردند. در چنین دیدگاهی علما پس از انجام مبارزات و تحصیل پیروزی، صدور فرمان مشروطیت، وظیفه رهبری کردن جنبش را پایان یافته تلقی کرده و به نظارت عالیه کلیه باز می گشتند. از این روست که پس از پیروزی، علما کوشیدند بر عدم مغایرت مواد قانون اساسی با اسلام تأکید کرده در بقیه موارد به صدور اعلامیه ها و توصیه های شفاهی و رهنمودهای کلی به مدیران و مسئولان جدید بسنده کنند.

این رویکرد سیاسی علما یک وجه قضیه بود. وجه دیگر آن، تغییر در رویکرد مدیران سیاسی پس از پیروزی نهضت مشروطیت بود. از آنجا که سیاست و قدرت، انحصارطلب اند و هر قدرت دیگری را به عنوان مزاحم تلقی می کنند، در دوره حاکمیت دوگانه هم نه اینکه سلاطین از سلطه و نظارت علما شادمان بودند و همواره به تمام و کمال به آن پای بند می ماندند، اما با حفظ ظاهر می کوشیدند تا میان آنها و علما روابط مسالمت آمیز برقرار گردد و به ستیزه نینجامد. زیرا آنها برای کسب مشروعیت و دوام دولت خود نیازمند تأیید و حمایت علما بودند. از همین روست که برای نمونه، فتحعلی شاه قاجار در پاسخ به یکی از علما می نویسد: «سلطنت ما به نیابت مجتهدین عهد [بوده] و ما را به سعادت خدمت ائمه هادین مهتدین، سعی و جهد است.»(۲) اما پس از پیروزی

ص: ۲۸۱

۱- . کشفی، سیدجعفر، تحفهالملوک، به کوشش عبدالوهاب فراتی، صص ۳ ۱۷۲.

۲- . طباطبایی فر، سیدمحسن، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۸۴.

نهضت مشروطیت، این معادله دگرگون شد و کسانی در زمره مدیران جامعه قرار گرفتند که متأثر از فرهنگ و تاریخ تحولات تمدن غرب،با همانند پنداری رابطه دین و دولت در اروپا و ایران، نه تنها در تلاشی در جهت حفظ رابطه مسالمت آمیز میان علما و حکام نمی کردند، بلکه یکی از مهم ترین اصول اساس نامه خود را حذف دین و علما از صحنه سیاست قرار می دادند.(۱) بنا به روایت ملک زاده، در این رویکرد، مدیران جدید، حتی با درباریان و کارگزاران استبداد نیز هم رأی و هم داستان بودند.(۲)

چنین رویکردی در عمل، مبارزه مدیران و دولتمردان پس از پیروزی را با رهبران دوران مبارزه و نهضت، اجتناب ناپذیر می ساخت. در چنین فضایی، ابتدا شیخ فضل الله از صحنه حذف و سرانجام اعدام گردید. سیدمحمد طباطبایی منزوی و سید عبدالله بهبهانی پس از تهدید و اخطار برای کناره گیری از صحنه سیاست، ترور گردید.(۳) به تذکارهای علمای نجف هم توجهی نمی شد و بنا به گفته حضرات آیات خراسانی و مازندرانی، از انتشار احکام صادره از سوی آنها نیز جلوگیری می شد.(۴) ادامه چنین وضعی را آیت الله مازندرانی، یکی از سه عالم رهبر نهضت مشروطه در نجف، در نامه ای به یکی از مشروطه خواهان تبریز این گونه توصیف می کند:

... از انجمن سرّی مذکور]تهران] به شعبه ای که در نجف اشرف و غیره دارند رأی درآمده که نفوذ ما دو نفر [خراسانی و مازندرانی] تا حالا که استبداد در مقابل بود، نافع، و از این به بعد مضر است؛ باید در سلب این نفوذ بکوشند. مجالس سرّیه، خبر داریم، در نجف اشرف منعقد گردید. اشخاص عوامی که به صورت طلبه محسوب می شوند، در این شعبه داخل و به همین اغراض در نجف اشرف اقامت دارند. این گونه اشخاص، طریق سلب نفوذ را به نشر اکاذیب دانسته چه کاغذپراکنیها به اطراف کردند و در جراید درج کردند و ظاهراً این شعبه در همه جا مشغول است... حالا که مطلب بالا گرفت، مکاتیبی به غیر اسباب عادیه به دست آمده که بر جانمان هم خائف و چه ابتلاها داریم... واقعاً خسته و درمانده شده و بر جان خودمان هم خائفیم.»(۵)

بنابر آنچه گفته شد، اطلاق عنوان رهبری به علمای دینی در مرحله پس از پیروزی نهضت مشروطیت، با داده های تاریخی و ضوابط علمی هم خوانی ندارد. مدیریت این مرحله به طور عمده در اختیار محمدعلی شاه و احمدشاه و ترکیبی از منورالفکران

ص: ۲۸۲

۱- . مرامنامه ها و نظامنامه های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ش، ص ۷.

۲- . ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۲، ص ۳۸۹.

۳- . دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۳، تهران، عطار، ۱۳۶۲ش، ص ۱۱۶.

۴- . روزنامه مجلس، س سوم، شم ۱۴۰ (۱۶ رجب ۱۳۲۸)، ص ۲.

۵- . حبل المتین (روزنامه)، س هجدهم، شم ۱۵ (۲۸ رمضان ۱۳۲۸)، صص ۲۱ ۲۰.

غرب گرا و دیوان سالاران قاجار بود.

نویسنده در این مقاله قصد موافقت یا مخالفت با هیچ دسته و گروهی از علما یا رجال سیاسی عصر مشروطیت را ندارد. بلکه ضرورت علمی تحلیل عالمانه و آموزنده از تحولات آن دوره را در تقطیع و تفکیک مراحل مختلف آن می داند و بر این باور است که بسیاری از آشفتگیهای نظری در تحلیل رویدادها و ارزیابی عملکرد افراد و احزاب و اقشار جامعه ناشی از عدم تفکیک یاد شده است. برای نمونه، در چنین رویکردی امکان تبیین مفهوم رهبری و تعیین جایگاه آن در مراحل مختلف نهضت میسر می شود و در نتیجه، امکان آسیب شناسی نهضت و نقد و ارزیابی عملکرد دست اندرکاران آن نیز فراهم می گردد.

منابع:

۱. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، تهران، پیام، ۱۳۵۵ش.

۲. ، فکر دمکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵ش.

۳. براون، ادوارد، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، ویراستاری سیروس سعدوندیان، تهران، کویر، ۱۳۷۶ش.

۴. حبل المتین (روزنامه)، س هجدهم، شم ۱۵ (۲۸ رمضان ۱۳۲۸).

۵. دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۳، تهران، عطار، ۱۳۶۲ش.

۶. روزنامه مجلس، س سوم، شم ۱۴۰ (۱۶ رجب ۱۳۲۸).

۷. صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه،ج ۱، تهران، جاویدان علمی، ۱۳۴۴ش.

۸. طباطبایی فر، سیدمحسن، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴ش.

۹. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰ش.

۱۰. کشفی، سیدجعفر، تحفه الملوک، به کوشش عبدالوهاب فراتی.

۱۱. مدیر حلاج، ح.، تاریخ نهضت ایران، تهران، نشر علی اکبر سلیمی، ۱۳۱۲ش.

۱۲. مرامنامه ها و نظامنامه های احزاب سیاسی در دوره دوم مجلس شورای ملی، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ش.

۱۳. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران،ج ۱ و ۲، تهران، علمی، ۱۳۶۳ش.

۱۴. ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان،ج ۱، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ش.

ص: ۲۸۳

ص: ۲۸۴

همگراییها و واگراییهای جریان فلسفی و غیرفلسفی

در میان علمای شیعه با تأکید بر نهضت مشروطه

دکتر محمد باغستانی

چکیده

نهضت مشروطیت، یکی از روشن ترین آوردگاههای همکاری و جدایی میان علمای شیعه است. در این مقاله کوشش شده تا با بررسی تاریخی همگراییها و واگراییهای مهم در میان جریانهای فکری شیعی، چگونگی این موضوع در واقعه بزرگ مشروطیت، بررسی شود. در این مقاله علمای حوزه به دو گروه فلسفی اندیش و مخالف آن تقسیم و نقش هر یک از آنها در مراحل گوناگون نهضت مشروطه، بررسی شده است.

به دقت نمی توان گفت که چه درصدی از روحانیت در نهضت مشروطه مشارکت داشته اند؟ چرا که هیچ گونه آمار و ارقامی از تعداد روحانیون آن روزگار ایران در دست نیست؛ اما حتی اگر هم اسنادی به دست آید و یا بر پایه قراین و شواهد موجود بتوان گمانه هایی زد و روشن نمود که تنها گروهی از روحانیون با درصدی نامشخص در این نهضت مشارکت داشته اند، تازه به واقعیتی مطابق به حقیقت شکل گیری حوزه های علمیه دست یافته ایم. زیرا اگرچه روحانیون با یک هدف بزرگ در حوزه علمیه گرد آمده اند اما وجود دو نکته، اختلاف نظرها را در میان آنها طبیعی می نمایاند:

الف تفاوت پیشینه های فکری و فرهنگی افراد و بالتبع تفاوت قابل پیش بینی سطح درک آنها از مسائل گوناگون که در طی دوران تحصیل نیز حفظ می گردد و بر آرای آنها اثر می گذارد.

ب اصل اجتهاد در حوزه های علمیه شیعه بویژه در مسائل اجتماعی. اجتهاد در مسائل اجتماعی، قلمروی فراتر از احکام اولیه شرعی دارد و طبقات گوناگون از روحانیون

ص: ۲۸۵

چون مراجع، مجتهدان، فضلا، خطبا و ... تمایل بیشتری برای ورود به این حوزه از خود نشان می دهند و با استفاده از قانون «لزوم تشخیص موضوعات خارجی توسط مکلف نه مجتهد» به طرح دیدگاههای خود (بخوانید تشخیصهای خود) پرداخته به پیدایش طبیعی سلسله ای از تشخیص های متفاوت و گاه متضاد کمک می کنند.

از این رو می توان همواره از آرای گوناگون و گاه متضاد عالمان دینی در حوزه های علمیه شیعه از گذشته های دور تاکنون سخن گفت و سلسله ای دراز از مسائل اختلافی در هر دوره «بویژه در مسائل اجتماعی» را نشان داد.

اما نکته مهم دیگر آنکه در میان مشارکت کنندگان روحانی در موضوعات اجتماعی نیز می توان رگه هایی از اختلاف نظر پیدا کرد. به عبارت دیگر کسانی که به اجتهاد شخصی یا رأی یک مجتهد به نتیجه ای واحد نرسیده اند در عمل دچار اختلاف شده اند. مثلاً در نهضت مشروطه همین اتفاق رخ داد و روحانیون شرکت کننده پس از مدتی به اختلاف نظر رسیدند. بدین ترتیب آیا این موضوع هم می تواند تفسیری طبیعی داشته باشد؟

در پاسخ باید به مواضع اتحاد و اختلاف نظر روحانیون حوادث سیاسی در فاصله سده چهارم تا سیزدهم هجری بپردازیم:

۱. دولت آل بویه

برپایی دولت آل بویه در سده چهارم و پنجم هجری در ایران و عراق از حوادث اولیه و مهم عصر غیبت کبرا بود. بر پایه منابع موجود، همه گروههای فکری شیعه چون عقل گراهای بغداد یا حدیث گراهای قم از برپایی آن خرسند بوده با آن همکاری می کردند.(۱)

در اینجا اختلاف نظر سیاسی و مبنایی دیده نمی شود. هر دو گروه فکری به رغم غاصب دانستن دولت حاکم، همکاری با آن را با عناوین فقهی خاصی جایز نمی دانستند.

۲. دولت سلجوقیان

این دولت نیز با برچیدن بساط دولت آل بویه شیعی به قدرت رسید و با آتش زدن کتابخانه شیخ طوسی، وی را وادار به مهاجرت به نجف کرد و مقدمات تجمع فکری

ص: ۲۸۶

۱- . مفید (شیخ)، محمد، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۹۸۳م، ص ۴۱؛ آقا بزرگ تهرانی، محمدمحسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۵، بیروت، دارالاضواء، چ دوم، ص ۳۴۵.

بیشتر شیعه در نجف و تشکیل رسمی حوزه علمیه این شهر را به وجود آورد.(۱) نه سلجوقیان خود را نیازمند ارتباط با شیعیان امامی می دیدند نه عالمان شیعی آن را شایسته همکاری می یافتند، هر چند مواضع مسالمت جویانه عالمان شیعی امامی مذهب با توجه به تندروان اسماعیلی، کمک بزرگی به بقای ایشان در فضای خشک و خشن حاکمیت سلجوقیان کرد. در این دوره نیز هیچ گونه اختلاف نظری در میان شیعیان بروز نکرد.

۳. حمله مغول

مغولان در حمله خود به خلافت عباسی، توانستند زمینه همکاری برخی از عالمان شیعی را با خود فراهم آورند. چه آنکه خلافت عباسی دشمن فکری شیعیان بود. در این مرحله همکاری دو عالم بزرگ شیعه با دو دیدگاه مختلف یعنی سیدبن طاووس از جبهه نقل گرا و خواجه نصیرالدین طوسی از جبهه عقل گرا(۲) نمونه جالبی از همکاری فکری عالمان شیعی با یکدیگر می باشد.

۴. دولت ایلخانان

ایلخانان پس از کسب قدرت در ایران، مسلمان شدند و بعضی از عالمان شیعی به دربار ایشان راه یافتند و بدین ترتیب زمینه گفتگوهای اعتقادی باز شد و سرانجام با مساعی علمای شیعه و پاره ای از ملاحظات سیاسی اولجایتو، ایلخان مغول، شیعه شد(۳) و علامه حلی به عنوان بزرگ ترین عالم شیعی این روزگار توانست ضمن همکاری نزدیک با حکومت ایلخان، از قدرت آنها برای مقابله با جریان اهل سنت و گسترش تشیع در ایران سود برد.(۴) در این مرحله نیز هیچ گونه گزارش تاریخی درباره مخالفتهای درونی شیعیان امامی با این رویکرد سیاسی دیده نمی شود و به احتمال قریب به یقین، عالمان شیعه همگی با این رفتار سیاسی علامه حلّی موافق بوده اند.

ص: ۲۸۷

۱- . الشابی، علی، الشیعه فی ایران الجامعه التونسیه،مرکز الدراسات و البحوث و النشر، ۱۹۸۰م، ص ۴۱.

۲- . ابن طاووس، سید، اقبال الاعمال، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، چ دوم، ۱۳۹۰ق؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء السادات، ج ۷، بیروت، الدارالاسلامیه، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م، ذیل ترجمه طوسی.

۳- . خوانساری، روضات الجنات فی...، ص ۱۷۵؛ سلیمان، میرزا محمد، قصص العلماء، بیروت، دارالمهجه البیضاء، ۱۹۹۲م، ص ۳۷۹؛ امین، سیدمحسن، اعیان الشیعه، ج ۵، بیروت، دارالمتعارف المطبوعات، چ دوم، ۱۳۹۰ق، ص ۳۹۹.

۴- . حسین حضباک جعفر، العراق فی العهد المغول الایلخانیین، بغداد، مطبعه المعانی، ۱۹۶۸م، ص ۱۰۴.

۵. دولت سربداران

در این جنبش سیاسی که گرایش شیعی صوفی توانست به ایجاد حکومتی محلی (سربداران در خراسان) دست بزند هر چند نشانه های همکاری بعضی از عالمان شیعی مانند شهید ثانی(۱) و رهبری کسانی چون شیخ خلیفه و شیخ حسن جوهری وجود دارد(۲) اما هیچ گزارشی از گستردگی همکاری عالمان شیعی مناطق دیگر و یا مخالفتهای احتمالی دیگر عالمان شیعی وجود ندارد.

۶. دولت صفویان

صفویان نخستین دولت شیعی گسترده در ایران را به وجود آوردند و با وجود نیاز شدید به مشروعیت دینی در برابر خلافت عثمانی، عالمان شیعی را به همکاری گسترده فراخواندند. عالمان شیعی از نقاط مختلف چون عراق و جبل عامل لبنان به ایران آمدند و در پستها و مناصب دولت نوپای شیعه مسئولیت پذیرفتند. در مرحله تثبیت و استقرار دولت صفویان، به دست گیری اداره بخشی از امور کشور و یافتن مسئولیتهای اجرایی اندك اندك اختلاف نظرها را در میان روحانیون جلوه گر ساخت، جنبه علمی به خود گرفت، جبهه گیری قطیفی، عالم شیعی مشهور این دوره، بر ضد محقق کرکی، نمادی از این تضادهای فکری است.(۳) تداوم این رقابتهای فکری، رفته رفته عالمان شیعی را به دو گروه اصولی و اخباری تقسیم کرد و هر چند به ظاهر داستان اختلاف در موضوع «همکاری یا عدم همکاری با نظام حاکم» خلاصه می شد اما کثرت مسائل اختلافی میان دو گروه، حکایت از شفاف شدن مبناهای فکری ایشان داشت. اخباریان به انکار اصل اجتهاد پایه حرکت اصولیها، پرداختند. میزان اختیارات مجتهد در استنباط احکام شرعی تازه و ... را زیر سئوال بردند.(۴)

در این مرحله تازه، اختلافات مبنایی عالمان شیعی خود را نشان داد و منجر به اتخاذ دو موضع گیری سیاسی جدا از هم در برابر حکومت وقت می شد.

ص: ۲۸۸

۱- . امین، اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۶۱؛ لؤلؤ البحرین، ص ۹۱؛ سلیمان، قصص العلماء، ص ۲۶۳.

۲- . ابومغلی، محمدوصفی، ایران دراسه العامه، منشورات مرکز دراسات الخلیج لجماعه البصره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م، ص ۲۳۳.

۳- . الایروانی، محمدتقی، الحدائق النضره فی احکام العتره الطاهره، ج ۱۸، بیروت، دارالاضواء، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م، ص ۱۳۱.

۴- . بحرانی، عبدالعظیم، علماء البحرین، دروس و عبر، بیروت، مؤسسه البلاغ، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۶.

۷. دولت افشاریان

ظهور دولت افشاریان و پیدایش جریان فکری که خواهان تعدیل مواضع فکری عالمان شیعه در قبال خلافت عثمانی بود، بار دیگر گروههای مهم فکری شیعی را با هم متحد ساخت و در داستان پیشنهادهای نادرشاه به علما به نظر نمی رسد که هیچ گروهی از عالمان شیعی، تمایل به پذیرش رأی و دیدگاه او داشتند.(۱)

۸. دولت قاجاریه تا قبل از پیروزی مشروطیت

اما با به قدرت رسیدن قاجاریه و پذیرش مذهب رسمی در ایران، بار دیگر رقابت دو جریان فکری اخباری و اصولی در این دولت دیده می شود. هر یک از دو گروه اخباری و اصولی کوشید تا دولت قاجاریه را همراه خود سازد و در این رقابت البته اصولیها موفق تر بودند.(۲) اما همین تضاد فکری در جریان مخالفت با حضور خارجیان در ایران و دخالت آنان در نظام سیاسی ایران، هرگز بروز نکرد و اتحاد علما در مبارزه با استعمار خودنمایی کرد.(۳) حضور اکثریت عالمان در این مبارزات و حرکتهای سرنوشت سازی چون نهضت تنباکو(۴) حکایت از وحدت رویه آنان دارد؛ چنانچه تا زمانی که احساس مبارزه با ظلم و ستمگری در نهضت مشروطه وجود داشت، صفوف عالمان دینی نیز متحد به نظر می رسید.

در نتیجه می توان به این نکته رسید که:

اولاً: مواضع سیاسی عالمان شیعه در مسائل کلان سیاسی اجتماعی مربوط به شیعه مانند سرنگونی دولتهای ضدشیعی و برپایی دولتهای شیعی، مشارکت با دولتهای شیعی، صرف نظر از پاره ای اختلاف نظرهای جزیی، متحد به نظر می رسید.

ثانیاً: اختلاف نظرهای کلان در شرایطی ظهور کرد که مشارکت اجتماعی سیاسی در حکومت مستلزم تجدیدنظر در پاره ای از عقاید رایج و مرسوم درباره عالمان شیعی گردید. نظیر «اختیارات فقها در عصر غیبت و ...»، «تصویر نظام فکری در عصر غیبت» و ...

اما در جریان مشروطه بویژه پس از پیروزی آن و آغاز شکل گیری ارکان نظام جدید

ص: ۲۸۹

۱- . مجموع مقالات تاریخی، ص ۳۵.

۲- . سلیمان، قصص العلماء، ص ۲۲۰ ۱۱۶.

۳- . فراستخواه، مسعود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی در ایران و دیگر کشورهای مسلمان نشین از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳، ص ۸۰.

۴- . آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۵۰.

به یکباره مسئله مستحدثه ای ظهور کرد که اولاً: از جنس مسائل اختلاف برانگیز بود، چه با عقاید رایج و مرسوم در تضاد به نظر می رسید.

ثانیاً: مستلزم تجدیدنظر در پاره ای از اصول فکری مسلم و رایج چندین سده در ایران بود. مسائلی که هرگز سابقه طرح نداشت همچون حقوق انسان، جایگاه زن، رأی گیری و ... این مسائل بسیار بدیع و تازه بود و هیچ سابقه فکری در ایران نداشت و گذشته از آن که به یکباره بالغ بر دهها فرع تازه هم شده بود.

ثالثاً: ناشناخته بودن مبناهای این مطالب برای بسیاری از روحانیون.

رابعاً: مستند بودن آنها به غرب استعمارگر.

خامساً: رفتارها و عقاید ضددینی پاره ای از روشنفکران منادی شعارهای مشروطیت، این بدبینی را بیشتر می کرد و زمینه های اختلاف را فراوان تر می ساخت.

در نتیجه: اگر در ابتدای جریان نهضت مشروطه، می شد روحانیون را به دو گروه موافق و مخالف (= هواداران دولت) تقسیم کرد؛ اما پس از پیروزی، روحانیان موافقان با توجه به مسائل پیش گفته به اختلاف نظر افتادند و در جریان نوشتن قانون اساسی و اظهارنظرهای بعضی از روشنفکران و مخالفتهای آنها با مبناهای دینی رایج این اختلاف نظر علنی شد و در این هنگام موافقان به دو گروه هواداران مشروطه و هواداران مشروطه مشروعه تقسیم شدند.

زمان بروز اختلافات

زمان بروز اختلاف در جریان نوشتن قانون اساسی بود که پس از رخداد استبداد صغیر و بازگشت دوباره استبداد برای سه سال، هر یک از موافقان اولیه مشروطیت که در آن زمان به دو گروه تقسیم می شدند، با تمام توان کوشیدند تا مبنای استدلالهای خود را آشکار کرده مکتوب سازند.

راه فهم مبناهای فکری دو گروه

نفس استدلالهای دو گروه می تواند مبناهای فکری آنها را روشن سازد زیرا:

اولاً، مردم در این جریان حضور مؤثر داشتند و گروههای فکری می توانستند با آنان گفتگو کرده عقاید خود را نشر دهند.

ثانیاً، امکانات و تسهیلات نشر که به تازگی در ایران آن زمان رایج شده بود، زمینه نشر این عقاید را فراهم تر می ساخت.

ثالثاً، رقابت فکری پرشور دو گروه و کوشش هر یک از آنها برای ابراز بهترین

ص: ۲۹۰

استدلالها جهت جلب مخاطبان بیشتر.

رابعاً، فضای باز و آزاد آن دوره که باعث می شد هر دو طرف آزادانه آرای واقعی خود را بیان کرده، آنها را مکتوب سازند. در نتیجه امروز نمی توان در استناد این آرا به آن افراد تردید کرد.

خامساً، استفاده هر دو گروه از مبناهای دینی در استدلالهای خود؛ چرا که هر یک از دو گروه خواسته اند تا با استفاده از قرآن و حدیث، مبناهای خود را برای مخاطبان مسلمان و شیعی خود آشکارتر سازند و به ریشه های فکری خود بازگردند.

در نتیجه هواداران مشروطه مشروعه خواسته یا ناخواسته در دفاع از مشروطیت موردنظر، فهم خود از اسلام و ابعاد اجتماعی آن و نیز عناصر تشکیل دهنده اندیشه اسلامی را آشکار کرده اند. در این میان استدلالهای مشروطه خواهان روحانی از ریشه های فلسفی سرچشمه می گرفت و هواداران مشروطه مشروعه در مخالفتهای خود به استدلالهای فقهی متوسل می شدند.

موقعیت جریان فلسفی در نهضت مشروطه

زمینه های حضور

الف. زمینه های تاریخی

اندیشه فلسفی در جهان اسلام بویژه پس از حملات متکلمانی چون غزالی به شدت رو به افول نهاد و فیلسوفان، جزء گروههای فکری مطرود در انظار عمومی شدند. اما در قلمرو اندیشه شیعی، وضعیت برخلاف فضای اکثریت اهل سنت بود. این اندیشه به دلیل قرابت زیاد و ریشه های محکمی که با اصول فکری مذهب شیعه داشت توانست به حیات خود ادامه دهد و بار دیگر پایه های فلسفی تازه ای در اندیشه اسلامی بنیان نهد.

ظهور شخصیتهایی چون خواجه نصیرالدین طوسی که توانسته بود علاوه بر ایجاد جریان فکری نو، بر استحکام بنیادهای عقل گرایی در میان شیعیان بیفزاید، با حضور واقعی خود و عرضه علوم رایج در حوزه های علمیه همچون کلام، تفسیر، فقه و اصول فقه، آنها را از خود متأثر ساخته و به گونه ای گاه نامحسوس در همه عرصه های مهم و معتبر علوم دینی حضور یافته جایگاه خود را مستحکم نماید. او چهره هایی را به صحنه آورد که علاوه بر داشتن جنبه حکمت، از قدرت فقاهت نیز بهره مند بود. به علومی چون حدیث و تفسیر می پرداختند. این حرکت فکری، چه آگاهانه چه ناخودآگاه و چه تحت شرایط ویژه اجتماعی و سیاسی فکری آن روزگاران، دو بهره مهم را به اردوگاه فیلسوفان آورد:

اول، وزانت اجتماعی آنان را بالا برد و از بی اعتباری آنها در انظار عمومی کاست.

ص: ۲۹۱

دوم، دانش فلسفه را نیز از اندیشه ای محض و تجریدی، فارغ از هرگونه واقع گرایی، نجات بخشید و زمینه های واقع گرایی بیشتر را برای این دانش فراهم آورد.

در نتیجه فیلسوفان متعددی در قلمرو شیعه ظهور کردند که فقیه، مفسر و محدث هم بودند و درست به دلیل داشتن این دانشهای محبوب آن روزگار، زمینه های بیشتری برای ورود به مسائل اجتماعی یافتند. تقریباً در عصر مشروطه همه فیلسوفان حاضر در صحنه این رویداد اجتماعی از دانشهایی چون فقه و اصول و حدیث و تفسیر و ... نیز برخوردار بوده اند.

ب. حوزه علمیه فلسفی تهران

دومین عاملی که زمینه های مساعدتری برای حضور فیلسوفان مشروطیت فراهم آورد حوزه علمیه تهران در روزگار قاجار بود که سرآمد حوزه های ایران به حساب می آمد و علاوه بر رونق فراوان، از کانونهای اصلی حرکت و فلسفه به شمار می رفت(۱) و حکیمان مشهوری چون میرزا علی اکبر حکمی، میرزا محمود قمی، ملامحمد هیدجی، میرزا طاهر تنکابنی، شیخ عبدالنبی نوری، سید ابوالحسن جلوه، حکیم الهی، آقای علی مدرس زنوزی، میرزا جعفر حکیم الهی، ملامحسن خویی و محمدرضا الهی قمشه ای را در خود جای داده بود.(۲)

در این حوزه بزرگ، تدریس فلسفه و حکمت و دیگر علوم اسلامی رایج بود. این حوزه فلسفی چنان شکوفا بود که پاره ای از صاحب نظران از جریان اندیشه فلسفی رایج در آن به عنوان «مکتب فلسفی تهران» یاد کرده اند.(۳)

بسیاری از رهبران مشروطه مستقیم و یا غیرمستقیم از شاگردان این گروه از فیلسوفان بوده در پای درس ایشان حضور می یافتند.

ج. وقوع نهضت مشروطه در تهران

سومین عامل در ایجاد زمینه های مساعد حضور فیلسوفان در نهضت مشروطه را

ص: ۲۹۲

۱- . خاطرات و مبارزات حجت الاسلام فلسفی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۱.

۲- . کرام البرره، ج ۱، ص ۲۴۷؛ آقا بزرگ تهرانی، نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، ج ۴، نجف، مطبعه الآداب، ۱۳۸۸ق، ص ۱۴۷۳؛ معلم حبیب آبادی، میرزا محمدعلی، مکارم الآثار در احوال رجال دو قرن ۱۳ و ۱۴ ه . ق، ج ۷، اصفهان، انجمن کتابخانه های عمومی، ۱۳۶۰ش، ص ۲۳۰۱؛ زنوزی، ملاعبدالله، انوار جلیله، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۵۲ش، ص ۳؛ مطهری، مرتضی، خدمات متقابل ایران و اسلام، قم، صدرا، ۱۳۵۵ش، ص ۶۰۷؛ مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانه الادب، ج ۶، تهران، خیام، ۱۳۶۹ش، ص ۳۸۲.

۳- . کربن، هانری و سیدحسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۴ش، ص ۴۰.

باید هم زمانی وقوع آن در تهران، پایتخت قاجاریان، با شکوفایی حوزه فلسفی این شهر دانست. ضمن پذیرش همراهیهای مؤثر عالمان دیگر حوزه های علمیه، چون نجف و سامرا در جریان نهضت مشروطه، اما حضور جمع کثیری از تعلیم یافته گان حوزه فلسفی تهران در این ماجرای مهم، معلول وقوع این رخداد در تهران است. چه زمینه های آشنایی بیشتر این عالمان را با اهداف و انگیزه های پیدایش این نهضت فراهم آورده است.

چگونگی حضور جریان فلسفی در نهضت مشروطه

چگونگی حضور جریان فلسفی در نهضت مشروطه در دو عرصه قابل بررسی است:

الف از نظر کمی

در این باره امکان گمانه زنی دقیق وجود ندارد زیرا اسناد تاریخی موجود در همه زمینه ها تصویری روشن از این موضوع ارائه نمی کنند. زیرا بر اساس آمار موجود، شمار طلاب و فضلای حوزه علمیه تهران و مدارس متعدد آن ۱۴۶۳ نفر است(۱) که پس از پیروزی انقلاب مشروطه بر تعدادشان افزوده شده در برخی از منابع تنها از انجمنی هزار نفری از طلاب مشروطه خواه یاد شده است.(۲) اما اینکه چه درصدی از ایشان از دانش فلسفی بهره مند بوده در نهضت هم شرکت کرده اند و چه درصدی از شرکت کنندگان را حوزویان فلسفه ناخوانده تشکیل می داده اند، هرگز با اسناد موجود روشن نمی شود.

اما اگر بحث در چارچوب اسناد موجود دنبال شود و نامهای شرکت کنندگان شناخته شده و مؤثر در سطوح گوناگون این نهضت دنبال گردد، می توان تصویری روشن تر از کمیت حضور جریان فلسفی در نهضت مشروطه را به دست آورد.

سطح رهبری نهضت

در این سطح نامهای مشهور زیر در منابع گوناگون تاریخی این دوره ذکر شده است:

۱. سید جمال الدین اسدآبادی: در باب تأثیر مهم او در نهضت مشروطه و دیگر

ص: ۲۹۳

۱- . صادقی فدکی، سیدعباس، «حوزه علمیه تهران در نهضت مشروطیت»، حوزه (مجله)، س ۲۰، شم ۱۱۸ ۱۱۷، ص ۲۰۴.

۲- . همان، ص ۲۱۰.

نهضتهای معاصر در جهان اسلام، تردیدی وجود ندارد. شهید مطهری او را سلسله جنبان این نهضتها می داند.(۱) اما چون در نوجوانی در مدرسه سنگلج تهران که توسط خاندان طباطبایی اداره می شد تحصیل کرده بود.(۲) زمینه های اندیشه فلسفی در او را می توان مربوط به حوزه قوی فلسفی آن روزگاران تهران دانست، چنان که در تعالیم او در مصر بویژه در الازهر، «فلسفه» جای خاصی داشته است.(۳)

۲. شیخ هادی نجم آبادی هم از نقش آفرینان مهم جریان مشروطه است و دانش فلسفی و حکمی او هم در منابع ستوده شده است.(۴)

۳. سیدمحمد طباطبایی یکی از رهبران اصلی مشروطه به حساب می آید. او از شاگردان درس حکمت و فلسفه میرزای جلوه بوده است. علاوه بر آن، او را از مشاوران خاص میرزای شیرازی، صاحب فتوای تنباکو در نهضت مشروطه به حساب آورده اند.(۵)

۴. شیخ فضل الله نوری از افراد مؤثر در جریان نهضت مشروطه و پدیدآورنده جریان اندیشه مشروطه مشروعه نیز بنا بر وصف پاره ای از منابع، فلسفه خوانده بود.(۶)

سطح درجه دوم که کار آنان، روشن گری در میان مردم بود

۱. شیخ الرئیس از شاگردان آقاعلی مدرس و میرزا حسن کرمانشاهی و محمدرضا قمشه ای در حکمت، و میرزای شیرازی در فقه بوده است. دیدگاههای جالب و روشن گریهای او در مشروطه و سخن رانیها و مواعظ سیاسی اخلاقی او اهمیت زیادی داشته است.(۷)

۲. سید ابراهیم وحدتی، پدر سیدمحمد محیط طباطبایی، نیز از عالمان مؤثر در نهضت مشروطه بوده است. او اهل زواره اصفهان و از شاگردان برگزیده حوزه فلسفه میرزا جهانگیرخان قشقایی به شمار می آمده است.(۸)

ص: ۲۹۴

۱- . مطهری، مرتضی، بررسی نهضتهای اسلامی یکصد ساله اخیر، قم، صدرا، ص ۱۰.

۲- . معلم حبیب آبادی، مکارم الآثار، ج ۴، ص ۱۳۷۷.

۳- . فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی در ایران...، ص ۱۲۰.

۴- . ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، نوین و آگاه، چ چهارم، ۱۳۶۲ش، ص ۶۲.

۵- . همو، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، صص ۶۱ و ۳۰.

۶- . مجموعه ای از: مکتوبات، اعلامیه ها، ... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل الله نوری در مشروطیت، ج ۲، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۳ش، صص ۳۰۶ ۳۰۵.

۷- . تاریخ حکما و علماء متأخرین صدرالمتألهین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۸۱ش، صص ۱۵۷ و ۱۰۱ و ۶۸.

۸- . تفرشی، مجید، «شیخ الرئیس قاجار و اندیشه اتحاد اسلام»، تاریخ معاصر ایران، مجموعه مقالات، کتاب اول، تهران، مؤسسه

پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۸ش، صص ۶۹ و ۶۸ و ۶۳.

۳. شیخ محمد واعظ یکی از سخن رانان نامور در تهران و مؤثر در جریان نهضت مشروطه بود.(۱) او مقدمات فقه و ادبیات و حکمت را در تهران گذراند. تأثیر سخن رانی او بر ضد بانک استقراضی روسها چنان بود که مردم پس از دو ساعت آن را تخریب کردند. و به همین دلیل مورد تشویق آخوند خراسانی قرار گرفت.(۲)

۴. محمدرضا قمی از عالمان بزرگ این دوره است. او نیز از علمای طراز اول تهران و فلسفه را نزد محمدرضا حکیم قمشه ای خوانده بود.(۳)

۵. سید حسین قمی از بزرگان و عالمان تهران و مرجع شرعی مردم در ماجرای حکومتی و سیاسی بود وی نیز در حکمت، شاگرد علامه قمشه ای بوده است.(۴)

۶. شیخ علی نوری حکمی، از شاگردان به نام حکیم محمدرضا قمشه ای و آقا علی مدرس زنوزی بوده است. وی در مدرسه مروی تهران حوزه درس حکمت داشت که نماینده مردم تهران در مجلس شد.(۵)

۷. سید نصرالله تقوی از نمایندگان طلاب در مجلس شورای ملی آشنا به حقوق اسلام و بین الملل، شاگرد میرزا ابوالحسن جلوه در حکمت بوده است.(۶)

۸. میرزا طاهر تنکابنی عضو مجلس و از استادان برجسته حکمت بود. او در دارالفنون سیاست تدریس می کرد.(۷)

فیلسوفان هوادار مشروطه مشروعه

اما در میان هواداران مشروطه مشروعه نیز نام کسانی دیده می شود که دارای مطالعات فلسفی و حکمی بوده اند:

۱. شیخ فضل الله نوری که در هر دو جریان سیاسی موافق و مخالف مشروطه حضور داشته است.

۲. شیخ عبدالنبی نوری، از هواداران شیخ فضل الله نوری و شاگرد درسهای حکمت و فلسفه استادان بنامی چون آقاعلی مدرس حکیم جلوه و محمدرضا قمشه ای بود، چنان

ص: ۲۹۵

۱- . محیط طباطبایی، محمد، سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ش، صص ۷۹ ۷۸.

۲- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، ص ۴۴۳؛ صادقی فدکی، «حوزه علمیه تهران در نهضت مشروطیت»، ص ۲۹۶.

۳- .ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، ص ۱۸۸.

۴- . آقا بزرگ تهرانی، نقباءالبشر...، ج ۲، صص ۵۳۴ و ۷۳۴.

۵- . همو، نقباءالبشر...، ج ۱، ص ۲۴۱.

۶- . ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، ص ۶۳۳.

۷- . مدرس تبریزی، ریحانه الادب، ج ۱، ص ۳۴۲.

که وی را در دانش منقول و معقول اعلم من فی البلد یاد کرده اند.(۱)

۳. سید ابوطالب زنجانی از هم فکران شیخ فضل الله نوری که در اواخر حکومت ناصرالدین شاه دستور جامعی مشتمل بر صدها ماده برای اداره امور دادگستری نوشت و به شاه تقدیم کرد.(۲) به نقل از محیط طباطبایی، ترجمه طهاره الاعراق ابن مسکویه برای مظفرالدین شاه، که وسیله ای برای جلب توجه شاه به مسائل اخلاقی از نظر فلسفی بود، تسلط او را نیز بر فلسفه نشان می دهد.(۳) او در رساله ای مفصل در حبل المتین هواداری از استبداد را رد کرده است.(۴)

۴. ضیاءالدین دری از هواداران شیخ فضل الله و از بنیان گذاران مدرسه برای نوجوانان استاد مسلم حکمت بوده است.(۵)

چنان که پس از سقوط جریان مشروطه و بازگشت دوباره استبداد، از هر دو جریان فکری به دلایل و مصلحت اندیشیهای خاص، کسانی از فلسفه خوانده ها بودند که به مصالحی به همکاری با نظام تازه استبدادی پرداختند.(۶) همه کسانی که فلسفه نخوانده بودند و این همکاری را ادامه دادند(۷) و نیز فلسفه خوانده ها(۸) و فلسفه نخوانده هایی(۹) که همکاری خود را با نظام تازه قطع کردند.

این تصویر واقعی تاریخی نشان می دهد که جریان اندیشه فلسفی پا به پای جریان غیرفلسفی در ماجرای مشروطه گام برداشت و با حضورش نقش مؤثری ایفا کرد. چه در مرحله پیش از پیروزی، چه در مرحله پس از پیروزی و چه در بازگشت دوباره استبداد و ...

اینک که در مراحل گوناگون نهضت مشروطه، حضور مداوم جریان فلسفی و

ص: ۲۹۶

۱- . مجموعه ای از: رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ج ۱، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۲ش، صص ۱۵۳ ۱۵۲؛ آقا بزرگ تهرانی، نقباء البشر...، ج ۲، ص ۱۲۴۳.

۲- . موسوی میرزائی، سیدکاظم، «مرحوم میرزا ابوطالب زنجانی»، یادگار (مجله)، س سوم، شم ۸ (فروردین ۱۳۲۶)، ص ۴۳.

۳- . محیط طباطبایی، سیدجمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ص ۳۰۳.

۴- . روزنامه مجلس، س اول، شم ۵۹، ص ۴.

۵- . قرقانی، مهدی، زندگانی حکیم جهانگیرخان قشقایی، اصفهان، گلها و امور فرهنگی شهرداری، ص ۱۲۱.

۶- . رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش، ص ۲۶۶.

۷- . قزوینی، محمد، یادداشتهای قزوینی، ج ۸، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ش، ص ۲۰۰.

۸- . شرح حال رجال سیاسی و نظامی معاصر ایران، ج۳، گردآوری باقر عاقلی، تهران، گفتار با همکاری نشر علم، ۱۳۸۰ش، ص ۱۶۷۲.

۹- . مجموعه مقالات به مناسبت بزرگداشت محیط طباطبایی، انتشارات مجله یغما، ص ۴۵۵؛ آقا بزرگ تهرانی، نقباءالبشر...، ج ۴، ص ۱۴۸۱.

غیرفلسفی دیده می شود، شاید در قیاس دقیق تری بتوان مدعی شد که در پاره ای از مراحل به لحاظ کمی و کیفی، فلسفی اندیشان حوزوی حضوری مؤثرتر داشته اند. هر چند در بسیاری از این مراحل شانه به شانه جریان غیرفلسفی، حاضر بوده اند.

ب. از منظر کیفی (تئوری پردازی)

از این منظر، انبوهی از رسائل مربوط به عصر مشروطیت در اختیار است و با بررسی آنها می توان تلاشهای هر دو گروه از عالمان فلسفی اندیش و مخالف آن را مشاهده کرد و به ارزیابی نشست.

مبنای این بررسی، کتاب بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت) از موسی نجفی است که مؤلف کوشیده تا منابع اندیشه سیاسی را گردآوری و تقسیم بندی نماید.

وی آنها را در هشتاد کتاب و رساله به عنوان منابع دست اول قرار داده سپس پاره ای از آثار نظیر فتواهای سیاسی و غیره علما را در رده منابع دست دوم می نشاند(۱) و نیز از منابع دست سوم هم یاد می کند.(۲)

در اینجا کوششها این است که با توجه به اطلاعات موجود به مشرب فکری و اندیشه پدیدآورندگان این آثار نیز پرداخته تا بتوان سهم عالمان فلسفی اندیش و غیر آن را در جریان تئوری سازیهای عصر مشروطه بیشتر نمایان ساخت:

۱. رساله تنبیه الامه و تنزیه المله: میرزا حسن نایینی که فلسفه اندیشی از متن نوشته او به دست می آید.(۳) گذشته از آنکه شاگرد آخوند خراسانی بود که کفایه الاصولی متأثر از فلسفه نگاشته است.

۲. رساله معنای سلطنت مشروطه و فواید آن: نوشته عماد العلماء خلخالی از فقهای نجف(۴)

۳. رساله مشروطیت دراویش: از سید عبدالحسین عرب که به تأیید مجدالاشراف شیرازی، پیشوای سلسله ذهبیه صفویه، رسیده بنیادهای فلسفی اندیشی نوشته را آشکار ساخته است(۵)

۴. رساله اتمام حجت: که از رنگ و بوی فلسفی برخوردار بوده است و نویسنده آن

ص: ۲۹۷

۱- . نجفی، موسی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت) تلاقی اندیشه سیاسی اسلام و ایران با غرب (به انضمام دوازده رساله مهم سیاسی)، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ش، صص ۱۰ و ۹.

۲- . همان، ص ۱۱.

۳- . همان. ص ۵.

۴- . همان، صص ۳۰ ۲۹.

۵- . چهاردهی، مرتضی، سیمای بزرگان، تهران، شرق، ۱۳۵۵ش، صص ۶۶ ۸ ۷.

ناشناخته مانده است.(۱)

۵. لامحه شب: از عبدالله مازندرانی حائری فرزند شیخ مازندرانی از سلسله دراویش گنابادی که در اصول مشروطیت بدبین بود و با لحنی فلسفی و عرفانی، متن را نگاشته است.(۲)

۶. کتاب آفتاب و زمین: از میرزا عباس یزدی.(۳)

آن گاه در بخش مربوط به فلسفه سیاسی در مشروطیت، نویسنده از چند کتاب و رساله مشهور این دوران نام می برد که نخست، کتاب آفتاب و زمین است و با نقل بخشهایی از متن، روح فلسفی حاکم بر اندیشه نویسنده به خوبی نشان داده شده است.(۴)

آن گاه درباره اثر نایینی نیز نویسنده اشاره دارد که چگونه نایینی تقسیم حکمای گذشته درباره حکمت به نظری و عملی را پذیرفته مطالب پایه ای خود را در قالب همین عبارتها به کار می برد.(۵)

در پایان این بخش، سخن فریدون آدمیت بیانگر جایگاه تئوری سازی جریان فلسفی در مشروطه است به نظر او:

از نظر تحلیل عینی، حرکت تفسیر و تحول فکری و اجتماعی در ایران همچون سایر جامعه های راکد اسلامی قسط در برخورد با مدنیت جدید غربی به وجود آورد... اما حکیم عقلی، بنیادهای غربی را با نگرشهای فلسفی و معیارهای عقلانی بسنجد و مجتهد روشن بین با تأویلهای اصولی احکام دینی گذشته را با خصوصیات جامعه متحول سازش دهد و به پذیرفتن آن بنیادهای نو فتوا دهد.(۶)

در مجموع فیلسوفان در عرصه تئوری پردازی مشروطه موفق عمل کردند و پاره ای از آنان که مخالف جریان مشروطه شدند، مانند شیخ فضل الله نوری، در ردّیه های خود بر ضد تفکر مشروطیت از بنیادهای فلسفی سود نجستند.

منابع:

۱. آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷ش.

ص: ۲۹۸

۱- . همان، صص ۴۰ ۳۹.

۲- همان، صص ۴۶ ۴۴.

۳- . همان، صص ۶۶ ۷.

۴- . همان، ص ۱۱۳۱.

۵- . همان، ص ۱۸۳.

۶- . آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵ش، ص ۲۳۵.

۲. آدمیت فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۵۵ش.

۳. آقا بزرگ تهرانی، محمدمحسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۵، بیروت، دارالاضواء، چ دوم.

۴. ، محمدمحسن، نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، ج ۱ و ۲ و ۴، نجف، مطبعه الآداب، ۱۳۸۸ق.

۵. ابن طاووس، سید، اقبال الاعمال، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، چ دوم، ۱۳۹۰ق.

۶. ابومغلی، محمد وصفی، ایران دراسه العامه، منشورات مرکز دراسات الخلیج لجماعه البصره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

۷. افشار، ایرج، فرهنگ ایران زمین، تهران، چاپخانه بهمن، ۱۳۵۴ش.

۸. امین، سیدمحسن، اعیان الشیعه، ج ۵ و ۱۰، بیروت، دارالمتعارف المطبوعات، چ دوم، ۱۳۹۰ق.

۹. الایروانی، محمدتقی، الحدائق النضره فی احکام العتره الطاهره، ج ۱۸، بیروت، دارالاضواء، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

۱۰. بجرانی، عبدالعظیم، علماء البحرین، دروس و عبر، بیروت، مؤسسه البلاغ، ۱۴۱۴ق.

۱۱. تاریخ حکما و علماء متأخرین صدرالمتألهین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۸۱ش.

۱۲. تفرشی، مجید، «شیخ الرئیس قاجار و اندیشه اتحاد اسلام»، تاریخ معاصر ایران، مجموعه مقالات، کتاب اول، تهران، مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۸ش.

۱۳. چهاردهی، مرتضی، سیمای بزرگان، تهران، شرق، ۱۳۵۵ش.

۱۴. حسن زاده آملی، حسن، در آسمان معرفت، قم، تشیع.

۱۵. حسین حضباک جعفر، العراق فی عهدالمغول الایلخانیین، بغداد، مطبعه المعانی، ۱۹۶۸م.

۱۶. خاطرات و مبارزات حجت الاسلام فلسفی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی،۱۳۷۹ش.

۱۷. خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء السادات، ج ۷، بیروت، الدارالاسلامیه، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م.

۱۸. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.

۱۹. روزنامه مجلس، س اول، شم ۵۹.

۲۰. زنوزی، ملاعبدالله، انوار جلیله، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه

ص: ۲۹۹

مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، ۱۳۵۲ش.

۲۱. سلیمان، میرزامحمد، قصص العلماء، بیروت، دارالمهجه البیضاء، ۱۹۹۲م.

۲۲. الشابی، علی، الشیعه فی ایران، الجامعه التونسیه، مرکز الدراسات و البحوث و النشر، ۱۹۸۰م.

۲۳. شرح حال رجال سیاسی و نظامی معاصر ایران، ج ۳، گردآوری باقر عاقلی، تهران، گفتار با همکاری نشر علم، ۱۳۸۰ش.

۲۴. صادقی فدکی، سیدعباس، «حوزه علمیه تهران در نهضت مشروطیت»، حوزه (مجله)، س ۲۰، شم ۱۱۸ ۱۱۷.

۲۵. فراستخواه، مسعود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی در ایران و دیگر کشورهای مسلمان نشین از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.

۲۶. قرقانی، مهدی، زندگانی حکیم جهانگیرخان قشقایی، اصفهان، گلها و امور فرهنگی شهرداری.

۲۷. قزوینی، محمد، یادداشتها، ج ۸، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ش.

۲۸. کرام البرره، ج ۱.

۲۹. کربن، هانری و سید حسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۴ش.

۳۰. لؤلؤ البحرین.

۳۱. مجموع مقالات تاریخی.

۳۲.

۳۲. مجموعه ای از: رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ج ۱، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۲ش.

۳۳. مجموعه ای از: مکتوبات، اعلامیه ها، ... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل الله نوری در مشروطیت، ج ۲، گردآوری محمد ترکمان، تهران، رسا، ۱۳۶۳ش.

۳۴. مجموعه مقالات به مناسبت بزرگداشت محیط طباطبایی، انتشارات مجله یغما.

۳۵. محیط طباطبایی، محمد، سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ش.

ص: ۳۰۰

۳۶. مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانه الادب، ج ۱ و ۶، تهران، خیام، ۱۳۶۹ش.

۳۷. مطهری، مرتضی، بررسی نهضتهای اسلامی یکصد ساله اخیر، قم، صدرا.

۳۸. ، خدمات متقابل ایران و اسلام، قم، صدرا، ۱۳۵۵ش.

۳۹. معلم حبیب آبادی، میرزا محمدعلی، مکارم الآثار در احوال رجال دو قرن ۱۳ و ۱۴ ه . ق، ج ۴ و ۷، اصفهان، انجمن کتابخانه های عمومی، ۱۳۶۰ش.

۴۰. مفید (شیخ)، محمد، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۹۸۳م.

۴۱. موسوی میرزائی، سیدکاظم، «مرحوم میرزا ابوطالب موسوی زنجانی»، یادگار (مجله)، س سوم، شم ۸ (فروردین ۱۳۲۶).

۴۲. ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، نوین و آگاه، چ چهارم، ۱۳۶۲ش.

۴۳. نجفی، موسی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت) تلاقی اندیشه سیاسی اسلام و ایران با غرب (به انضمام دوازده رساله مهم سیاسی)، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ش.

ص: ۳۰۱

ص: ۳۰۲

بررسی دو عقلانیت در مشروطیت ایران

بررسی دو عقلانیت در مشروطیت ایران

حجت الاسلام عباس مخلصی

در میان مسلمانان، گفت و گو از مشروعیت قدرت، ویژگیهای اقتداری نسبت نهاد حکومت با دیانت و دیگر مؤلفه های حوزه دین و سیاست به شکل گیری اندیشه ورزیهای جدی و اثرگذار از سوی متکلمان، فقیهان و فیلسوفان اسلامی منجر شد و نظامهای سیاسی شیعه و سنی در چارچوب فلسفه سیاسی اسلام پا به عرصه حیات گذارد.

ابتدا، این مباحث در حوزه کلام رخ نمود و به لحاظ پیوند مستقیم آن با ماهیت قضایایی که در صدر اسلام پدید آمد و سپس فقه، که نظام حقوقی جامعه را عهده دار بود، نمی توانست به حقوق سیاسی بی توجه بماند. بویژه اعتقاد به نظام امامت و استمرار آن در عصر غیبت، فقه پژوهی و اجتهاد شیعی را با مقوله سیاست و اجتماع به سختی گره زد و موجد پیوندی ناگسستنی شد. سستی و سختی این پیوند هم در ساخت تفکر و اندیشه و هم عمل گرایی سیاسی اجتماعی، تابعی از شرایط عصری بوده، داستانها و سرگذشتهای تلخ و شیرین بر جای گذاشته است.

عصر مشروطیت سرفصل جدیدی در حیات سیاسی تشیع است. در این برگ از تاریخ معاصر، گفتمان سیاسی شیعه در قالب اندیشه ها و نظریه ها شکل می گیرد. پویشهای اجتهادی، عقلانی در ساحت فقه سیاسی با اندیشه های نو به تعامل می پردازد و عقلانیت سیاسی شیعه در قالب و فرصتی جدید حیاتی دوباره می یابد.

در نهضت مشروطه، متفکران دینی نخستین بار با دست آورد عقلی اروپا در سیاست و حاکمیت رو به رو شدند و از آنجا که دیانت اسلام راه برای رویکرد عقلانی بویژه در سیاست و اجتماع را باز گذاشته است، فرصت یافتند عقلانیت سیاسی تشیع را در تجربه مشروطیت آشکار کنند. مهم ترین جریانی که با این تفکر و سلوك سیاسی

ص: ۳۰۳

رویاروی شدنـد، از نزدیک اوضاع سیاسـی و اجتماعی کشورهای اروپایی را دیده به عقلانیت سیاسـی حاکم بر آن دیار تعلق خاطر پیـدا کرده بودنـد، در ایران بـا چهره روشـنفکر ظـاهر شدنـد. این جریـان در عین آنکه وجوهی بر اشتراک و وفـاق با متفکران دینی داشـتند اما به سبب تمایزها و بریدگیهای زیرین و مبنایی میان عقلانیت سیاسی اسلامی شیعی و عقلانیت سیاسی اروپایی سرانجام به شقاق و تعارض گراییدند.

وجوه عقلانیت

خردورزی و تعقل وجه ممیز انسان از موجودات دیگر است و دین خواهی و خـداپرستی شالوده حیات انسانی و همزاد او است. عقل و دین همواره یاور بشر برای حفظ حیات و انسانیت خویش بوده است.

عقـل و دین در این سـیر، نمودهـا و جلوه های گوناگون یافته انـد ولی هیـچ گاه در هویت عریان و خالص خود نه تنها به تعارض با یکـدیگر برنیامدند بلکه همیار و مکمل هم بودند. اما تعارض و دوگانگی در نسـبت میان آن دو پدیده از سوی تعقلها و تدینها بوده است.

خرد و دین هر دو موهبت خداوند برای بشـرند و چون خردورزی و دین ورزی امری بشـری است گاهی به تعارض می انجامد و هر عـالمی، عقـل را در وجه خاصـی می نگرد که البته به معنـای وجود چنـدین عقل متفاوت و متباین نیست، بلکه این تفاوتها در معنا و تفسیر عقل است و بنیاد آن به کارکردهای گوناگونی باز می گردد که هر متفکر از عقل انتظار دارد.

از این رو خردورزان و عقل گرایان شرق و غرب هر یک بر پایه رهیافت جداگانه و انتظار ویژه از عقل به دست آوردهای گوناگون از آن رسیده اند و بدین ترتیب، عقلانیتهای متمایز شکل گرفته است.

اگر از این منظر به مشروطیت ایران بنگریم آن را حاصل تلافی و تعامل دو عقلانیت می یابیم.

نخست: عقلانـیتی که وجه سیاسـی آن ساختـار سیاسـی حکومتهـا را از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی دگرگون کرد و موج گسترده مشـروطه خواهی را در بیشتر کشورهـای اروپـایی انگلسـتان، ایتالیـا، آلمان و فرانسه پدیـد آورد.[۵۵۱] این موج به سـرعت مرزهـای جغرافیایی را درنوردید و در آغاز قرن بیستم، کشورهای اسلامی عثمانی و مصر را

ص: ۳۰۴

فراگرفت. سپس فضای سیاسی ایران را تحت تأثیر قرار داد. روشنفکران ایران در تماس با این عقلانیت آن چنان دچار شگفتی و تسلیم شدند که هویت ملی و فرهنگی خویش را فراموش کردند و یک سر مقلّد و مبلّغ بی چون و چرای آن شدند. از این جریان با عنوان «عقلانیت سیاسی پیرو» یاد خواهیم کرد.

دوم: عقلانیتی که بر پایه میراث عقلی و فلسفی و سیاسی گذشته استوار بود و در برابر عقلانیت وارداتی، نگاه خود را از اصالتهای فکری، فرهنگی و اعتقادی میراث گذشته برنگرفت بلکه با تکیه بر قدرت نقد و انتخاب و توان تلفیق، عالمانه و روشن بینانه از عقلانیت جدید استقبال کرد. از این جریان به عنوان «عقلانیت سیاسی انتقادی» یاد خواهد شد.

عقلانیت سیاسی پیرو

عقلانیت سیاسی که روشنفکران عصر مشروطه مجذوب و پیرو آن شدند، همان عقلانیت سکولاری بود که از پیش زمینه ها و پیش فرضهای فکری، فرهنگی و سیاسی تاریخ اروپا سربرآورده بود و بنیاد آن بر تفکیك قلمرو اجتماعی و دنیوی از امور اخروی و دینی قرار داشت. حکومت را تنها به دلیل نقش آن در مدیریت امور اقتصادی و اجتماعی و تأمین رفاه مردم، در نظر می گیرند. دین در نمونه مسیحیت، کلیسا و کشیش و فرمان روایی مطلق، تحکم آمیز و عقل ستیزانه آن از ساحت سیاست ورزی و سیاست گذاری کنار می رود و همه چیز بر عهده عقل و دانسته های عقلی بشر گذاشته می شود.

منظور از عقل، عقل معطوف به امیال، عواطف و خواسته های بشری است. همان تفسیری که دیوید هیوم، پس از انکار کارکردهای نظری (عقل دکارتی) و کارکردهای عملی (عقل کانتی)، برای عقل ارائه کرد[۵۵۲] و بر بسیاری از مکاتب فلسفی غرب اثر گذارد. مفهوم عقل در انظار تجددگرایان (مدرنیستها) به همین تفسیر هیوم از عقل باز می گردد.

ماکس وبر در جامعه شناسی آن را عقل ابزاری یا عقلانیت هدف مند (Zweckrationalitat) می نامد.[۵۵۳]

این عقلانیت دو ویژگی دارد:

۱. هیچ مرجع و منبعی جز ذهن و «عقل عرفی» را به رسمیت نمی شناسد.

ص: ۳۰۵

۲.به جای شناختن «حقیقت»، تصرف در طبیعت و دست یابی به قدرت را دنبال می کند.

فلسـفه مشـروطه با تمام اصول و مفاهیم آن دست آورد، همین عقلانیت در حوزه فلسـفه سیاسی بود. افرادی که برای کسب دانش و فنون و انتقال آن به کشور و یا به هر دلیل دیگر به اروپا رفته بودند با چنین عقلانیتی آشـنا شدند و فکر و دل در گرو آن بسـتند. اما متأسـفانه نخواسـتند و یا نتوانسـتند بنیادهای فکری، فرهنگی و فلسـفی آن را بشناسند که از رنسانس و تحولات پس از آن به تدریج در اروپـا پدیـدار شـده بود و با چنین شـناختی به انتخاب و انتقال آن دست بزننـد. همان کاری که در انتقال فلسـفه و علوم عقلی در قرنهای دوم و سوم هجری اتفاق افتاد و شکوفایی تمدن اسلامی را در پی داشت.

این افراد در بـاز گشت به وطن بـا عنوان روشـنفکر، وقـتی بـا موج بیـداری و تحرک سیاسـی مردم به رهـبری عالمـان دینی رو به رو شدند، تمام تلاش و سـعی خود را به کار بردند تا همان نسـخه سیاسـی غرب را بی هیچ کم و کاستی پیاده کنند. همین اتفاق سـبب شـد تـا جریـان روشـنفکری و انتقـال و تبـادل عناصـر تمـدنی در عصـر مشـروطه با آسـیب و آفت همراه گردد. عملکرد و مکتوبات روشـنفکران، این حقیقت را نمایان می کند که برخلاف روشنفکری اروپا، روشنفکری در ایران عصر مشروطه، بر پایه تأملات عقلی در یـک فراینـد فکری و انـدیشه ای ظهـور نکرد بلکه اسـاس آن بر پیروی چشم بسـته، مقلـدانه و نسـخه برداری از تعقلا-تی بود که بیشترین بخش آن به قد و قامت انسان اروپایی راست می آمد.

طالبوف، از پیروان روشـنفکری، اخذ و اقتباس تهران جدید را سودمند می دانست ولی تقلید مضـحکی را که هم فکرانش دنبال می کردند ناخوشایند می دید:

«آنان که از فرنگسـتان بازگشـتند مگر معدودی به نشـر اراجیف و تقبیح سنتهای نیاکان روی آوردند و مردم را اسباب تنفر از علم و معلومات شدند.»[۵۵۴]

کسروی نیز تقلید گرایی بیچون و چرای روشنفکران را این گونه بیان کرده است:

آزادیخواهان در آن خواست خود که کوشـیدن بر پیش رفت کشور و توده باشد راه روشـنی در پیش نمی داشتند، و هر گامی را به پیروی از اروپـا برمی داشـتند «فلان چیز در اروپا هست ما نیز بایـد داشـته باشـیم»، این بود عنوان کارهای ایشان. این هم اگر از روی بینش بودی باز زیان کم داشتی. افسوس که چنین نمی بود و یک چیزهایی را از روزنامه ها، کتابها و روزنامه های اروپایی برداشـته و فهمیده و نافهمیده می نوشتند. و

ص : ۳۰۶

چیزهایی را هم اروپا رفتگان از رویه زندگانی اروپاییان یادگرفته در بازگشت به ارمغان می آوردند و اینها یک آشفتگی بزرگی در کار پدید آورد و سرانجام به اروپایی گری رسید که خود داستان جدایی است.[۵۵۵]

حمید عنایت[۵۵۶] در مقایسه میان مکتوبات روشنفکرانی چونان آخوندزاده، سپهسالار، میرزا ملکم خان، طالبوف و نوشته های عالمان دینی مشروطه خواه به این نتیجه می رسد که نگارشهای روشنفکری گرفتار دو آسیب بود:

نخست: نگاه ترجمه ای بر آنها حاکم بود و افکار روشنفکران مغرب زمین، طوطی وار تکرار می شد و این حکایت از خوب هضم نکردن مفاهیم غربی داشت.

دوم: برخی از این نگارشها به لحاظ سبک نگارش، که شامل صورت فرسی شده بسیاری از اصطلاحات سیاسی اروپایی و کلمات و عبارتهای نو ساخته بود، با فهم عرفی و فرهنگ ملی هم سویی نداشت. از همین رو برای انتقال مفاهیم و رواج آرمان مشروطه خواهی توفیق درخوری نداشت.

اگرچه مکتوبات جریان روشنفکری در جای خود از این اهمیت برخوردار بود که فضای فکری جامعه را در جریان ایده ها و روشهای جدید قرار می داد، ولی متأسفانه جوهر اندیشه و تولید فکر و نقادی و جدا کردن سره از ناسره و خلاقیت بر وفاق و تعامل میان دو فرهنگ، کمتر در آنها دیده می شد. سبب این امر را در دو چیز می توان جستجو کرد:

نخست: روشنفکران با مشاهده دست آوردهای عقلانیت غربی و مقایسه آن با وضع عقب مانده ایران عصر خود رنج می بردند و در پی چاره جویی و حل مشکل بودند. ولی این مقایسه و اقدامات چنان شتاب زده و سطحی صورت گرفت که به واقع ننگ تسلیم در برابر هر حق و ناحق غرب، و هیچ و پوچ گرفتن ملیت، هویت، تاریخ، میراث، دین و آیین ایرانی را به نمایش درآوردند. دو نمونه زیر، از میان دهها نمونه، روایتی تلخ از آن واقعیت است:

۱. دولت انگلیس نه تنها در مجلس جاسوس رسمی خودی داشت[۵۵۷] که کارکنان سفارت آن کشور آشکارا در مجلس حضور می یافتند:

جرج چرچیل، دبیر شرقی سفارت انگلستان، شخصاً در جلسات مجلس شورا حاضر می شد و جریانات بین نمایندگان را گزارش می داد.[۵۵۸]

ص: ۳۰۷

۲. بعضی از نمایندگان مجلس برای تدوین قوانین، پیشنهاد درخواست یک معلم از دولت انگلیس را مطرح کردند:

یک نفر معلم از دولت انگلیس بخواهند تا وضع مجلس و ترتیب مجلس و تدوین قوانین مجلس را، به دست یاری او بکنند. چه این مجلس باید در امور مملکتی و وضع قوانین دولتی مذاکره نماید و تشکیل و ترتیب و وضع آن ربطی به دین و مذهب ندارد.[۵۵۹]

دوم: ضعف اندیشه بود. روشنفکران نه تنها درک و شناخت درخوری از عقلانیت غرب نداشتند بلکه دانش عقلی و میراث فلسفی شرق را نیز نمی شناختند. همچنان که با آموزه های انسانی عقلانی اسلام درباره انسان و اجتماع نیز آشنا نبودند. لذا نه توان لازم برای تبیین نسبت میان اصول و مفاهیم مشروطه با این میراث و آموزه های اسلامی را داشتند و نه حتی تفاوت و تمایز مذهب و تاریخ خود با مذهب و تاریخ اروپا را تشخیص می دادند. به همین سبب هر روا و ناروایی از فیلسوفان اروپا را مقلدانه تکرار می کردند:

الآن در کل فرنگستان.... کل فیلسوفان آن اقالیم متفق اند در اینکه اعتقادات دینیه موجب ذلت ملک و ملت است.[۵۶۰]

تکرار چنین داوریهای مغالطه آمیز و خصمانه در جامعه اسلامی، نهایت جهل و ناسپاسی است. دیانت اسلام از همان آغاز با ایجاد انگیزه در مسلمانان و تشویق و ترغیب آنان به کسب دانش و تفکر و تعقل و مطالعه طبیعت در فرصتی اندک بر تأسیس تمدنی توفیق یافت که در قرنهای متمادی بویژه قرنهای چهارم و پنجم به عصر طلایی شهرت دارد. مستشرقان آن را رنسانس اسلامی نامیده اند.[۵۶۱]

بعدها دست آوردهای عقلی و عناصر تمدنی مسلمانان به غرب منتقل شد و به اعتراف خودشان در بیداری و تحول دنیای غرب سهم بسزایی داشت.

از این رو عوامل عقب ماندگی مسلمانان پس از یک دوره تمدن و شکوفایی در پرتو آموزه های وحیانی اسلام، با دنیای غرب متفاوت است. ولی افسوس که ضعف اندیشه و تفکر در روشنفکری عصر مشروطه، توان نقد و نقادی را از آنان گرفته بود.

آنان بر این باور بودند که ایران کنونی فرانسه قرون وسطا است. اسلام را مسیحیت،

ص: ۳۰۸

روحانیان و عالمان را کشیش و خودشان را انتلکتوئل می پنداشتند. پس باید انقلابی همانند انقلاب فرانسه صورت گیرد! اشتباه اینان در دو چیز بود:

نخست: تصور می کردند تنها با فرض کردن چنین سناریویی می توانند روشنفکر باشند چون نسخه غربی چنین بود.

دوم: در این فرض واقعیتهای تاریخ و جامعه خود را نادیده می گرفتند زیرا:

۱. تاریخ فرانسه و کشورهای اروپایی، تا قبل از تحول و انقلاب، تاریخ قرون وسطا بود؛ اوج اقتدار مسیحیت دروغین و سیطره جابرانه پاپها و کلیسا، دمار از روزگار مردم اروپا در چندین قرن درآورده بود. هرگونه بررسی علمی و رأی و نظری که منشأ و ریشه ای در کتب عهدین نداشت و با سخن ارباب کلیسا مخالف بود، کفر شمرده می شد و کسی که به چنین کفری گرفتار می آمد برای بیرون راندن شیطان از جسمش، او را زنده در آتش می سوزاندند.

در اروپا، روشنفکری از چنین تاریخی سربرآورده بود. لذا بریدن از گذشته و انکار همه چیز از اساس، عکس العملی طبیعی بود. ولی تاریخ شرق و جوامع اسلامی طور دیگری رقم خورد. کشتن به واسطه فتوا و حکم دینی بسیار معدود و اندک است. به جای کشتار اعتقادی پاپها، گفتمانهای اعتقادی میان عالمان و مکتبهای فکری: معتزله، اشاعره، اخباریان، اصولیان، فلاسفه، عرفا و ... رونق دارد. در اوج اسلام خواهی، فلسفه های آتن و روم و اسکندریه و فلسفه های هندی و ایرانی به قلمرو اسلامی آورده می شود. همان زمان که در اروپا کسی جرئت نمی کند علیه فلسفه ارسطو چیزی بگوید یا بنویسد و تخلف از آن به حکم کلیسا مرگ است! در شرق، امام محمد غزالی تهافه الفلاسفه را بر ردّ فلسفه و فیلسوفان اسلامی می نویسد و ابن رشد، با استدلال، تهافه النهایه را در جواب می انگارد.[۵۶۲]

۲. جامعه ها نیز جامعه ای دیگر بود. مردم مسلمان ایران فرهنگ ظلم ستیزی و آزادگی و عدالت جویی را از آموزه های اسلام و تشیع داشتند و این عناصر و مفاهیم دینی توسط روحانیت در جامعه تفسیر می شد و مردم را به تحرک اجتماعی و مشارکت سیاسی درمی آورد. در تمام شهرها روحانیان در صف اول آزادیخواهی و مبارزه با استبداد بودند. اولین شهید مشروطه، طلبه و روحانی بود[۵۶۳] و با شهادت او حرکتهای مردمی در تهران اوج گرفت. عالمان بزرگ دینی پیشاهنگ مردم رهبری نهضت را

ص: ۳۰۹

برعهده داشتند. ادوارد براون می نویسد:

مجتهـدهای بزرگ کربلاـ و نجف، که مقـام روحانیت آنها در ایران را می توان معادل مقام اسـقفهای اعظم در یک کشور مسـیحی توصـیف کرد... دشوار بتوان خدمات این مجتهدان بزرگ به آرمان مشروطیت را، که در حمایت از آن خستگی ناپذیر بودند، مورد اغراق قرار داد.[۵۶۴]

به راستی با این تفاوتهای تاریخی و تمایزهای دینی، اجتماعی و فرهنگی از انصاف به دور نیست که عده ای، ایران عصر مشروطه را فرانسه دوره انقلاـب فرض کننـد و حـل مشـکل را سـاده انگـارانه پیروی تمام و کامل از عقلانیت آماده در غرب بداننـد. آنان برای رسیدن به آن منظور، همه زحمت و ابتکارشان تغییر خط فارسی و جای گزینی خط لاتین بود[۵۶۵] و اینکه زبان اروپایی بیاموزند!

میرزا حسن انصـاری، از رجـال عصـر مشـروطه، بـا نگاهی انتقادی به اوضاع مشـروطیت، دل خوش بودن به غرب مآبی ولی بی بهره ماندن از عناصر مفید و سودمند آن را آسیب جدی در جامعه معرفی می کند:

نمی دانی زبـان فرانسه در ایران اعلی درجه شـرف است... شـصت سـال است در دارالفنـون مـا فرانسه تعلیم و سـی سـال است عموم مـدارس علوم را منحصـر به فرانسه و معلوماتش نموده انـد. کـدام عالم و صانع را به بازار صـنایع نمایش دادنـد؟ به مسـطوره ای هم راضی می شویم. کو بلورساز و چینی پز و شیشه گر ما؟

بلی زبان فرانسه دو طبقه را فریضه است یکی مهاجرین پاریس، دوم مترجمین علوم... افسوس از این طول زمان که بر زبان گـذشت. بدبختی این اشخاص هم که در پاریس به تکمیل علوم رفتند یا جزو عشّاق و عیاش شدند، یا دیگر به وطن برنگشتند.[۵۶۶]

عبدالرسول مدنی کاشانی، عالم بیدار، نواندیش و آزادیخواه مشـروطه وجه دیگری از آسیب روشنفکری عصر خود را بیان می کند. او وفـاق دین و تمـدن را به تفصـیل شـرح می کنـد و فرنگی مـآبی را میوه تلـخ و نـامیمون خودباختگی و فریفتگی می دانـد. او می نویسد:

این پُرنویسـی برای آن است که بـدانی لازم نیست شـخص متمدن قانون خواه بی عقیده باشد. بلکه هر چه عقایدش محکم تر باشـد متمـدن تر و قـانونی تر خواهـد بـود، و لاـزم نـدانی کـه بر آنچـه خـود داشــته ای بی اعتنـایی کنی و تمـام حـواست مشـغول خـارج باشد.[۵۶۷]

ص: ۳۱۰

روشنفکری و پروژه تمامت خواهی

در نهضت مشروطه، نمایندگان و داعیه داران عقلانیت سکولار غرب، پدیده مشروطه را با تمام محتوای فرهنگی و مفاهیم حقوقی غربی دنبال می کردند و برای آنکه این پدیده کاملاً کپی برابر اصل باشد، در صدد بودند از انگلیس معلم درخواست کنند. اینان جامعه ایران را فاقد هرگونه هویت تاریخی و سیاسی و چونان ظرف خالی می پنداشتند که یا همچنان خالی بماند و یا برای پر کردن آن همه چیز را باید از غربیان گرفت.

ملکم می نویسد:

دستگاه سیاسی در ایران سه هزار سال عقب مانده است.[۵۶۸]

او بر اساس همین منطق! پروژه تمامت خواهانه در ساختار سیاسی ایران را چنین ارائه می کند:

طرحهای دولتی را از فرنگی یا باید به کلی قبول کرد و یا باید به کلی رد نمود.[۵۶۹]

در نظر ملکم، گویا همه چیز را باید از صفر شروع کنیم. زیرا هیچ گونه عقلانیت و اندیشه سیاسی نه از گذشته و نه در حال و نه تنها برای ایرانیان که برای تمام مشرق زمینیان نمی شناسد![۵۷۰] و به همین دلیل! ایرانی حق اندیشه نسبت به سیستم مشروطه غرب را ندارد و نباید دست به انتخاب بزنند.

احسان طبری، این تفکر را استعماری ترین نوع تفکری می داند که قبل از ملکم پیشینه نداشت:

ملکم بر آن بود که اخذ تمدن جدید با کسب مبانی عقلی و فکری یکسان است و در کسب این مبانی حق نداریم درصدد اختراع باشیم. پس از صدور این حکم قاطع و جازم، استدلال می کندکه: «کارخانجات انسانی ملل یورپ حاضر است، و کافی است از این نمونه ها تقلید کنیم.» هرگز شعاری استعماری و استعمارپسند برای بازستاندن شخصیت و هویت اسلامی از مردم ایران با این صراحت و وضوح اعلام نشده بود.[۵۷۱]

البته تفکر تمامت خواهانه عصر مشروطه مختص ملکم نبود بلکه در اندیشه دیگر روشنفکران نیز خودنمایی می کرد.

ص: ۳۱۱

شکل و محتوا

تمام پدیـده ها و مقوله های غرب از جمله فلسـفه سیاسـی آن دو بخش جدا و قابل تفکیک دارد: بخش ساختاری و شـکلی و بخش محتوایی و مفاهیم.

در بخش نخست، قالب و شـکل حکومت و روشـهای حاکمیت و مدیریت سیاسی موردنظر است، مانند تأسیس سه قوه مقننه، مجریه و قضاییه با الگوی مشروطه یا جمهوری و تشکیلات ویژه هر کدام. در این بخش بدون شک، در غرب، تلاشهای عقلی زیادی انجام شده و دست آوردهای سودمندی به منظور سامان بخشی سیاسی جامعه عرضه شده است و تا آن روز مسلمانان و جوامع شرقی چنان طرحهای حکومتی و روشـهای مـدیریتی، به صورت منسـجم و نظام مند و هماهنگ با رشد جمعیتی به دست نیاورده بودند. لذا هیچ اشـکالی در اخـذ و اقتباس در این بخش وجود نـداشت. حاکمیت سیاسـی ساختاری جدید پیدا کرد تا دسـتگاه حکومت، کارآمدی سیاسـی خود را بازیابد. همچنان که پس از انقلاب سال ۵۷ش نیز برای پیاده کردن فلسـفه سیاسی اسلامی و مفاهیم شیعی آن، قالب و سیستم جمهوریت انتخاب شد.

اما در بخش دوم، یعنی محتوای حقوقی و مفاهیم ارزشـی و اجتماعی، که اهـداف و آرمانها را تنسـیق و تبیین می کنـد، نه تنها ملت ایران بلکه هر ملت دیگری نیز به میزان برخورداری اش از هویت تـاریخی و میراث فکری و فرهنگی از اخـذ و اقتبـاس بی نیاز است. اگر میراث تاریخی غنای لازم و کافی برای به خـدمت گرفتن قالب و ساختار جدید را دارا باشد، تجدید حیات می یابد و به صـحنه آورده می شود و در صورتهای دیگر نهایت امر آن است که در بررسی عالمانه و نقادانه، حق انتخاب و تلفیق برای او محفوظ است.

از همین رو جامعه ما در بخش مفاهیم و اصول و جداول ارزشـی به مکتبهای غربی و عقلانیت مادی نیاز نداشت. زیرا ایران افزون بر میراث ملی در پرتـو فرهنـگ غنی اسـلام و پشـتوانه هزار سـال عقلانـیت اسـلامی شـیعی، غنـای درخـوری یـافته بـود. وقـتی مفـاهیم آزادیخواهانه و مساوات و قانون خواهی در دوره مشروطیت مطرح می شود، اگر چه جامعه ما به لحاظ ساختارهای اجتماعی استبداد زده است، ولی این مفـاهیم به لحـاظ نظری و فکری کاملاً ـ شـناخته شـده و جزو عناصـر فرهنگ دینی و نظام ارزشـی مـذهب است. قـانون، آزادی، مسـاوات، عـدالت و دیگر بنیادهـای عقلی و عقلا-یی برای جـامعه و حکومت از جمله اصول و مفاهیمی است که در متون سیاسـی، حقوقی، کلا-می و فلسـفی مسـلمانان همواره جایگاهی درخور داشـته است و معماران فکری و فرهنگی جامعه درباره آنها اندیشه ای شفاف و پویا داشته اند.

محتوای اندرزنامه ها و سیاست نامه ها با هدف تأثیرگذاری بر رفتار سیاسی حاکمان و

ص: ۳۱۲

ارائه آیین کشورداری، همچنین میراث فیلسوفانی که وجه سیاسی آثار آنان قابل چشم پوشی نیست مانند فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، عامری نیشابوری، ابن سینا، ابن خلدون و سه فیلسوف اسپانیایی مسلمان (اندلس) یعنی ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد، درخور توجه است. در این دوره ساحت فکری مفاهیم یاد شده به صورت آمیزه ای از فلسفه و حکمت سیاسی یونان و آموزه های اخلاقی و اجتماعی اسلام بسیار جدی مطرح شده است. در حوزه پژوهشهای حقوقی و کلامی نیز محتوا و مفاهیم سیاسی دو مکتب تسنن و تشیع و حقوق سیاسی همساز با نظام اعتقادی و ارزشهای حاکم بر جامعه، نظریه پردازی شده است.

وجه مشترک همه این تلاشها دو چیز است:

نخست: دست یابی به عقلانیت سیاسی بر محور ارزش و عدالت.

دوم: قرائت سیاسی با تکیه بر عناصر معرفتی و معیارهای عقلی در عقلانیت دینی.

غنای محتوای حقوقی و سیاسی در میراث سنت به آن معنا نیست که در مواجهه با عقلانیت سیاسی جدید، بازخوانی و قرائت دوباره این میراث انکار شود و به کلی چشم را بر افکار و اندیشه های نو ببندیم. بلکه براساس اصول و چارچوبهای مشخص باید به ساماندهی جدیدی دست زد که اصول ثابت و متغیر آن از عناصر مناسب و مفید در هر دو عقلانیت برخوردار باشد. همان کاری که نایینی در تنبیه الامه از عهده آن برآمد.

سنت سیاسی اگرچه تا قبل از مشروطیت بر اثر انحطاط حاکم بر جامعه و سطح نازل علمی و فرهنگی نظامهای حکومت گر فرصت ظهور و بروز نیافت و در فرایند آزمون و بازخورد قرار نگرفته بود ولی از آنجا که با عناصر ارزشی و مفاهیم عقلانی انسانی دین گره می خورد، در سایه حیات دینی، خلاقیت، آفرینندگی و توان فرهنگ سازی را به خوبی دارا بود.

لذا در جریان مشروطیت پیش از آنکه مفاهیم مشروطه غربی به فضای جامعه وارد شود و مردم کمترین آشنایی با آنها پیدا کنند به جنبش و تحرک سیاسی روی آوردند. به راستی اگر سنت سیاسی مسلمانان با الهام از آموزه های اسلامی، ذهنیت جامعه را برای پذیرش اصول و مفاهیم مشروطیت آماده نکرده بود، چگونه واژه هایی مبهم مانند آزادی، مساوات، قانون، دمکراسی، پارلمان که بعدها و به تدریج در جریان تدوین قانون اساسی مفاهیم غربی آن روشن شد، می توانست توده مردم را در فرصتی کم تا آن حد متأثر و دگرگون کند که به شهید شدن برای قانون خواهی و برپایی مجلس افتخار کنند. ادوارد براون در تحلیل این سئوال می نویسد:

اگر تحول ناگهانی در مورد اشخاص امری نادر باشد، لزوماً در مورد ملتها امری به مراتب نادرتر است. روش منصفانه تر آن است که این سئوال مطرح شود: آیا تاریخ

ص: ۳۱۳

توانسته است نمونه های زیادی از ملتی را ارائه دهد که در زمینه روحیه مردمی و اخلاقیات به چنین پیش رفتهای برجسته، در زمانی این چنین کوتاه نایل گردیده باشند که مردم ایران طی دوره مورد بحث نایل آمدند؟ من به جرئت تصور می کنم که نمی توان به آسانی مواردی مشابه یافت.[۵۷۲]

براون، تحول سریع ملت ایران را تنها با تعجب و شگفتی می نگرد و پرسش را بدون پاسخ رها می کند. شاید وی از آن رو به پاسخ نرسید که می خواست جنبش مشروطه خواهی مردم مسلمان را پدیده ای جدا و بریده از سنت سیاسی اسلام و تشیع تحلیل کند؛ در تصور او این اتفاق عظیم (انقلاب مردمی) الهام یافته از اصول و مفاهیمی است که از فلسفه سیاسی غرب به فضای فرهیختگی ایران آمده است. ولی واقعیت امر چنین نیست.

به واقع تحرک سیاسی قاطع و گسترده مردم، مرهون سابقه ذهنی و شناخته بودن اصول و مفاهیمی بود که در میراث سنت سیاسی اسلامی شیعی همواره به عنوان اهداف و آرمانهای اجتماعی تبیین و تبلیغ می شد یعنی ظلم ستیزی، آزادیخواهی، عدالت طلبی و اجرای قانونهای عدالت گستر اسلامی. و چون در مشروطیت این اصول و مفاهیم آرمانی به گونه شعارهای زنده و نو و در قالب خواسته های سیاسی جدید دست یافتنی می نمود، خیلی زود اقبال مردمی پیدا کرد.

به چند نمونه از واقعیتهای تاریخ مشروطیت، که برای درستی این ادعا قابل تحلیل است، اشاره می کنیم.

۱. عالمان بزرگ دینی و اکثریت قاطع روحانیان سراسر ایران، پیش روان مردم در نهضت مشروطیت بودند و تا حدی در دفاع از آن به یقین رسیده بودند که آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی و میرزا حسین طهرانی طی حکمی «بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت» را «به منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه» و مخالفت با آن را «به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت» دانسته اند.[۵۷۳]

۲. در جریان نهضت ابتدا تمایل به تشکیل «عدالت خانه» مطرح شد، سپس بر «مشروطیت» تطبیق یافت.[۵۷۴]

۳. نامه مردمی که در سفارت انگلیس بست نشسته بودند، به تاریخ ۲۷ جمادی الاولی ۱۳۲۴ خواسته های روشن و شناخته شده خود را چنین مطرح کرده اند:

ص: ۳۱۴

استدعای رعایا که نوامیس و عیال پادشاه اند آن است که «مجلس»، «معدلتی» که حاوی بر«اجرای احکام قانون محمدی(ص)»، و مشتمل است بر حفظ نفوس و ...[۵۷۵]

نیز در بیانیه متحصنین قم از اصلاح امور مملکتی مطابق با ارزشهای اسلامی سخن رفته است.[۵۷۶]

۴. بررسی تفاوت نهضت مشروطیت در ایران، از حیث عمق و گستره مردمی و خواسته ها، با موارد مشابه آن یعنی عثمانی و مصر[۵۷۷] و این نیز قابل تأمل و بررسی است.

نقطه وفاق در این نمونه ها، آن است که مشروطه خواهی در ایران از اصول و مفاهیم سنت سیاسی تشیع تغذیه می کرد و پس از مواجه با عقلانیت جدید غرب می خواست مرحله نوینی از عقلانیت سیاسی خود را در پیوند با گذشته تجربه کند. اگر پیش زمینه های ذهنی و فکری سنت سیاسی به مشروطیت مدد نمی رساند چه عامل دیگری می توانست این پدیده جدید را در عمق جامعه آن روز بگستراند و تمامی اقشار حتی بزرگان و نخبگان مذهبی را در مشروطه خواهی یک پارچه کند.

نکته درخور توجهی که از این وفاق اجتماعی به دست می آید و بر تفاوت شرایط فرهنگی و دینی شرق و غرب انگشت تأکید می گذارد، آنکه در روزگاری که مسیحیت و فرهنگ عقل ستیز و تمدن سوز کلیسا اسباب «دین ستیزی» را فراهم می آورد، در شرق دیانت اسلام و فرهنگ پویای اسلامی از هر حرکت تمدنی و معرفت عقلانی استقبال می کند و مسلمانان را برای دست یابی به مدنیت جدید یاری می رساند. این مهم در عصر مشروطیت آن قدر جلوه داشته که وقایع نگاران غرب را به انصاف واداشته است:

باید انصاف داد... که در تاریخ بحرانی این ملت، مذهب تمامی اعتبار، قدرت و دانش خود را در اختیار آزادی و پیش رفت قرار داد و بازسازی ایران در مسیر آزادی مشروطه را میسر نمود.[۵۷۸]

نتیجه آنکه:

در آن بخشی از مشروطیت که مربوط به ساختارها، شیوه ها و راه کارهای عقلانی مدیریت سیاسی بود، برای سامان دهی سیاسی جامعه سخت به عقلانیت جدید نیاز داشتیم و باید از غرب اخذ و اقتباس می شد که شد. ولی در بخش اصول و مفاهیم معرفت شناسانه ای که ساختارهای سیاسی و مدیریتی از آنها تغذیه می کرد، مانند اصول

ص: ۳۱۵

و مفاهیم حقوقی و سیاسی و نظام ارزشی حاکم بر آنها، به لحاظ تفاوتها و بلکه تعارضهای تاریخی و دینی و فرهنگی میان شرق و غرب از یک سو، و غنا و پویایی نظام حقوقی و فلسفه سیاسی مسلمانان و میراث سنت از دیگر سو، در این بخش نه تنها به اخذ و اقتباس نیاز نداشتیم که چنین کاری ممکن هم نبود. لذا روشنفکران پیرو پروژه تمامت خواهی به نتیجه نرسیدند؛ می دانیم اینان پس از آنکه جریان ارزش مدار، دغدغه دار هویت ملی و دینی و خودباور مشروطه را با اعدام و ترور از صحنه حذف کردند و علمای متفکر، عقل گرا و آزادیخواه نجف هم وقتی با تمامت خواهی اینان رویارو شدند، برخی مانند آخوند به مرگ مشکوک از دنیا رفتند و یا مانند نایینی کناره گیری کردند و صحنه انقلاب به طور کامل به حاکمیت این گروه درآمد، در عین حال نتوانستند پروژه تمامت خواهانه خود را در ایران پیاده کنند. پس از تقریباً ده سال چالش و انشعاب و حزب بازی و اختلاف، آزادیخواهی و دمکراسی را کنار گذاشتند و به جبهه سایی و قربان گویی در دستگاه جدید دیکتاتوری پهلوی اشتغال یافتند.

عقلانیت سیاسی انتقادی

جریان روشنفکری با همه آسیب رسانیهایش، این خدمت را هم داشت که با انتقال عقلانیت سیاسی غرب، فرهنگ سیاسی ایران را به چالش کشید و سیاست وزران بویژه متفکران دینی و حوزوی را به موج سیاسی جدید افکند تا مرحله تازه ای از عقلانیت سیاسی در چارچوب عقلانیت دینی و اجتهاد حوزوی شکل بگیرد.

در برابر این جریان روشنفکری، پرتحرک ترین گروه، عالمان و حوزویانی بودند که برای استقرار مشروطیت از هیچ تلاش و خدمتی دریغ نورزیدند. اینان مشروطیت را در فرایندی تعاملی تعقلی درخور پذیرش می دانستند نه به صورت تفکری بسته بندی شده و تحمیلی. برای این منظور تلاش فکری خود را در جهت استخراج، استنباط و تبیین اصول سیاسی همگون با ساختار سیاسی تازه متمرکز ساختند. این مهم با تکیه بر آموزه های سیاسی اجتماعی اسلام، دریافتهای عرفی و عقلی و بازخوانی میراث فلسفی و سیاسی انجام شد. نایینی مهم ترین و مشهورترین رساله تئوری مشروطیت مشتمل بر فلسفه سیاسی اسلام را ارائه کرد که مورد تأیید و تقریظ دو عالم بزرگ نجف، خراسانی و مازندرانی، قرار گرفت. برخی دیگر نیز با دیدگاه و نگرش عقلی و دینی خود تلاشهای مشابه انجام دادند. این تلاشهای توأم با نشان عقلانیت سیاسی دینی، نقد عقلانیت سیاسی غرب نیز محسوب می شد. زیرا آن عقلانیت را تقطیع و تجزیه کرد و نسبت به اجزای آن موضع فکری متفاوت گرفت. اجزایی که با معیار نقد اندیشه تراز آمد و مانند بخش ساختارها و بخش محتوا و مفاهیم به دلایلی، خود بر پایه

ص: ۳۱۶

تفکر و عقلانیت اسلامی نظریه پردازی کرد.

اینان از آن جهت به موضع عقلانیت انتقادی رسیدند که:

۱. به جای آنکه تسلیم موج فکری غرب شوند و به اسارت عقلانیت جدید درآیند، بر نقد و سنجش نقادانه آن، با دیدگاه عقلی و نظام فکری خود، تأکید ورزیدند.

۲. به جای آنکه میراث سنت را بدون بررسی و دلیل و مطلق گرایانه رد کنند و یا بپذیرند، نقادی و سنجش را ملاک و معیار رد و قبول دانستند.

این متفکران با رویکرد به تعاطی اندیشه در حرکتی عقلانی و اجتهادی، ساختار سیاسی مشروطیت را عقلانیتی درست و سودمند تشخیص دادند و آن را به عنوان نظام سیاسی کارآمد برای جامعه آن روز ایران به رسمیت شناختند تا در این قالب حکومتی، آرمان دینی و ملی مردم یعنی آزادی و عدالت امکان تحقق پیدا کند.

رهیافت فکری این گروه برای نظریه پردازی و تئوریزه کردن اصول و مفاهیم سیاسی، رهیافتی عقلی اجتهادی بود. قواعد عقلی در علم اصول مانند حجیت عقل، ملازمه حکم عقل و شرع، مقدمه واجب و نیز قاعده های کاربردی در فقه و حقوق مانند عرف، مصلحت، اهم و مهم، دایره مباحثات شرعیه و حتی قواعد کلامی مانند حسن و قبح ذاتی و عقلی، که افکار را نیز به عنوان پدیده ذهنی در برمی گیرد، در این رهیافت کاربرد وسیع یافته است. این عناصر و شیوه ها و روشهای متداول در آن علوم و همچنین فلسفه عقلی و روشهای آن به اندیشه سیاسی و تبیین نظام مند آن کمک شایانی کرد.

خراسانی و نایینی مؤثرترین پیشوایان مشروطیت از بزرگ ترین علمای اصولی عصر و در زمره اصولیان نامدار و صاحب ابتکار بودند. فلسفه مهم و فراگیر آن عصر، سنت فلسفی صدرایی بود که در تحکیم و گسترش ارزشهای عقلی نقشی مؤثر داشت. درباره اهمیت زمینه های فکر فلسفی صدرایی، سیدحسین نصر می نویسد:

در همان زمان که گالیله و نیوتون جهان شناسی و فیزیک ارسطویی را ازمیان برمی داشتند و بدین طریق جهان بینی مسیحی قرون وسطایی را تضعیف می کردند، ملاصدرا، با نظریه حرکت جوهری و با جدا کردن علم النفس از طبیعیات ارسطویی، فلسفه الهی را به مقدار زیاد از قید فلسفه طبیعی قرون وسطایی آزاد نمود... به تدریج که ایرانیان در دوره قاجاریه با جهان بینی علمی جدید آشنا شدند، این جدایی که ملاصدرا میان فلسفه الهی و حکمت طبیعی پدید آورده بود در مقابل حمله متجددان که تنها به سلاح نظریات جدید علمی وابسته به جهان مادی مجهز بودند، به حفظ حکمت سنتی یاری کرد.[۵۷۹]

ص: ۳۱۷

کاربرد و تأثیر قاعده های عقلی، اصولی و فقهی و وجود رگه هایی از فلسفه صدرایی، قدرت ارزیابیهای دینی اجتماعی و توان نظام سازی سیاسی را افزود و به عقلانیت سیاسی غنای فکری و عمق فلسفی بخشید.

از دیدگاه این عقلانیت، اصول اندیشه سیاسی مشروطیت مانند تفکیک قوا، انتخابات، مجلس، قانون اساسی، آزادی و مساوات، راهکارهایی عقلایی برای نهادینه شدن عدالت و حفظ حقوق اجتماعی انسانها است.[۵۸۰] تمام این اصول عقلانی در شریعت اسلام ریشه و جایگاه دارد. برای دست یابی به آنها، خردورزی در امور سیاسی و اجتماعی و تلاش اجتهادی برای بازگرداندن فروع به اصول ضروری است.[۵۸۱] علمای نجف که در نهضت مشروطیت «مرجعیت دینی» ایشان به «رهبری سیاسی» تعمیم یافت، همواره در لوایح خود بر این باور سیاسی تأکید می ورزیدند که نظام مشروطیت در ایران بر پایه عقلانیت دینی و حقانیت اسلام تضمین قانونی و قابلیت اجرا دارد:

همچنان که مشروطیت و آزادی سایر دول و ملل عالم بر مذهب رسمیه آن ممالک استوار است، همین طور در ایران بر اساس مذهب جعفری کاملاً استوار و مصون از خلل و پایدار خواهد بود.[۵۸۲]

دیگر فعالان فکری که در مواجهه با اندیشه های سیاسی غرب رویکرد تحلیلی انتقادی داشته اند مانند: محمداسماعیل محلاتی[۵۸۳]، عبدالرسول مدنی کاشانی[۵۸۴]، عبدالحسین لاری[۵۸۵]، حاج شیخ هادی نجم آبادی[۵۸۶] و ...، از نگاه عقلانیت اسلامی به تفسیر و تبیین اصول و مفاهیم مشروطیت پرداختند و در این راه تلاشهای موفقی کرده اند.

اکنون برخی راه کارها و رهیافتهای عقلی اجتهادی که عالمان و متفکران دینی به کار گرفتند و به کمک آنها مشروطیت را با درون مایه معرفت دینی بازخوانی کردند، مورد اشاره قرار می دهیم.

نایینی و خراسانی برای موجه نمودن کلیت ساختار سیاسی مشروطیت به عنوان نظام سیاسی در جامعه دینی، به مبانی معرفتی عقلی در ساخت فقه و اصول استناد کرده اند: نایینی با مبنا قرار دادن قاعده عقلی «مالا یدرک کلّه لا یترک کلّه»، برپایی نظام

ص: ۳۱۸

مشروطیت را گامی به جلو در جهت اهداف اجتماعی دین تبیین می کند؛ ایشان نظام سیاسی مطلوب را با حداکثر شرایط «نظام ولایی» می داند اما آن را در اوضاع و احوال آن روزگار قابل تحقق نمی بیند. از این روی به مقتضای قاعده فوق اگر چه نظام مشروطیت حداکثر مطلوبیت را ندارد ولی از نظام استبداد بهتر است که هیچ یک از شرایط مطلوبیت را ندارد، و نباید از دست برود زیرا از حداقل شرایط مطلوبیت برخوردار است. عبارت نایینی چنین است:

در این زمینه که دستمان نه تنها از دامان عصمت بلکه از ملکه تقوی و عدالت و علم متصدیان هم کوتاه و به ضدحقیقی و نقطه مقابل آن [استبداد] گرفتاریم، همچنان که بالضروره معلوم است، حفظ همان درجه مسلّمه از محدودیت سلطنت اسلامیه که دانستی متفق علیه امت و از ضروریات دین اسلام است.[۵۸۷]

آخوند خراسانی نیز با استناد به یکی دیگر از قواعد عقلی اصولی، نظام مشروطیت را نظامی با مطلوبیت نسبی (حداقلی) می داند و ضرورت برپایی آن را مطابق با قاعده «دفع افسد به فاسد» دانسته است. او می نویسد:

البته به حکم عقل و به فصیح منصوصات شرع، غیر مشروعه عادله [مشروطه] مقدم است به غیر مشروعه جابره [استبداد] و به تجربه و تدقیقات صحیحه و غوررسیهای شافعیه مبرهن شده است که نُه عُشر تعدیات دوره استبداد در دوره مشروطیت کمتر می شود و دفع أفسد و أقبح به فاسد و قبیح واجب است.[۵۸۸]

نایینی و خراسانی و محمد اسماعیل محلاتی از قاعده عقلی اصولی دیگری نیز بهره برده اند. «مقدمه واجب» یکی از مباحث در علم اصول است، یعنی به تبع وجوب ذی المقدمه، مقدمه نیز واجب می شود. مانند حج که به تبع آن سفر کردن به شهر مکه برای انجام اعمال حج نیز واجب می شود.

اینان بر پایه مفاد این اصل، برقراری حکومت مشروطه را واجب دانسته اند؛ با این توضیح که اجرای قوانین و احکام اجتماعی اسلام، در جامعه، واجب است و این مهم با برپایی حکومت مشروطه و برقراری نظم و قانون میسر می شود. بنابراین مشروطیت به عنوان مقدمه برای به اجرا درآمدن شریعت، واجب می باشد.

عالمان دینی به جز مبناسازی برای پذیرش کلیت نظام مشروطه، برای پذیرش اجزاء و عناصر مهم درون نظام نیز از اصول و قواعد عقلی در فقه و اصول بهره بردند. برای

ص: ۳۱۹

نمونه:

۱. نایینی «مجلس شورا» را با استناد به اصل «عام بودن خطاب قرآن» و اصل «اطلاق» از آیه «و شاورهم فی الامر» استفاده می کند:

دلایل آیه مبارکه «وشاورهم فی الامر» که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلاء امت مکلف فرموده اند، براین مطلب [مجلس شورا] در کمال بداهت و ظهور است؛ چه بالضروره معلوم است مرجع ضمیر جمع نوع است و قاطبه مهاجرین و انصار است نه اشخاص خاصه و تخصیص آن به خصوص عقلا و ارباب حل و عقد از روی مناسبت حُکمیه و قرینه مقامیه خواهد بود، نه از باب صراحت لفظیه. و دلالت کلمه مبارکه «فی الامر» که مفرد محلی و مفید عموم اطلاقی است، بر اینکه متعلق مشورت مقرره در شریعت مطهره، کلیه امور سیاسیه است.[۵۸۹]

۲. محمداسماعیل محلاتی، «آزادی» را در فرهنگ اسلامی تعریف می کند و آن را از مستقلات عقلیه و مصداق قاعده: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع...» می شمارد:

حریت به این معنا از مستقلان عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است.[۵۹۰]

۳. عبدالرسول مدنی کاشانی در رساله انصافیه، با بیان زوایای آزادی، آن را «حق طبیعی» انسان و مستند به قواعد شرعی می شمارد:

انسان باید آزاد باشد، تا آزاد نباشد انسان نیست. و آزادی انسان یعنی مختار نفس و مال و عیال و منزل و مکسب امور معاشیه خود باشد و همچنین در قلم و طبع و عقاید و ...این معنا را حضرت محمد بن عبدالله(ص)، به یک کلمه جامعه بیان فرمود:«الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» و آزادی لازم دارد که دیگری مانع از ترقی نفسانی و مال او نباشد و این معنا را نیز به «لاضرر و لاضرار» بیان فرموده است.»[۵۹۱]

عالمان اصل «مساوات» و «تفکیک قوا» نیز از عقلانیت تاریخی استفاده کرده اند. به هر روی تلاش عقلی متفکران دینی با رویکرد به عناصر عقلی معرفتی در فرهنگ اسلامی، بنیادهای نظری مشروطیت را با هویت دینی سامان داد و عقلانیت دینی جدیدی را در حوزه سیاست و دیانت پدید آورد.

ویژگیهای این عقلانیت در مقایسه با عقلانیت روشنفکری منحصر به عناصر معرفتی نبود بلکه در بخش عملکردها نیز تمایزهای جدی داشت. برای نمونه یکی از اصول مهم مشروطیت یعنی آزادی را، از همین زاویه بررسی و مقایسه می کنیم.

ص: ۳۲۰

مقوله آزادی در دو عقلانیت

در این مقوله دو تفاوت عمده عبارت است از:

۱. عقلانیت سیاسی انتقادی توأمان به آزادی از استبداد داخلی و آزادی از استعمار خارجی (استقلال) می اندیشد. آزادی آن گاه مفهوم واقعی می یابد که مردم، هم از حکومت مستبد رها شوند و هم استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی داشته باشند و اراده و خواست دولتهای استعمارگر بر آنان تحمیل نشود. ولی عقلانیت سیاسی پیرو، هیچ گاه به آزادی در مفهوم ضداستعماری آن نمی اندیشید و نسبت به آن ساکت بود. این سکوت، هم سبب معرفت شناسانه داشت و هم به عملکردهای سیاسی آنان باز می گشت؛ زیرا در واگذاری امتیازهای استعماری نقش اول را داشتند. در عصر قاجار، ایران به میدان رقابت استعمارگران تبدیل شده بود و به «عصر قراردادها» مشهور است. قراردادهایی که در آنها کمترین منفعتی برای ایران لحاظ نمی شد، بلکه همه، تاراج اقتصادی و از بین رفتن استقلال سیاسی بود.

قرارداد ننگین و وطن فروشانه «رویتر»[۵۹۲] و واگذاری امتیاز «لاتاری»[۵۹۳] توسط ملکم به انجام رسید. در این اقدام شرم آور، ملکم تنها سود و بهره خودش را در نظر داشت. وقتی رسوایی سودجویانه اش آشکار شد، هم ناصرالدین شاه را به خشم آورد و هم دولت انگلیس را.[۵۹۴] میرزا حسین خان سپهسالار، که وی را از پیش روان روشنفکری می شمارند، علاوه برهمکاری با قرارداد رویتر، واگذاری امتیاز شیلات شمال نیز به دست او صورت گفت.[۵۹۵] آخوندزاده، پدر روشنفکری ایران، مدت ۴۵ سال در قفقاز کارمند دولت روس بود.[۵۹۶] این در حالی است که مردم مسلمان و وطن خواه آنجا، نیم قرن در برابر اشغال و سلطه روس مقاومت کردند.[۵۹۷]

کسانی که در نهایت روشن بینی و هوشیاری سیاسی در برابر این قراردادهای زیان بار ایستادند، عالمان آزادیخواه بودند. علما با انتقال تمدن و علوم و فنونی که به رشد عقلانیت و پیش رفت کشور بینجامد، مخالفتی نداشتند ولی این گونه امتیازفروشیها را با هیچ عقلی قابل توجیه نمی دیدند. نایینی، پیش رفت دولتهای اروپا را مرهون ساختار سیاسی غیرمستبدانه آنان می داند ولی با درایت و ژرف نگری این نکته را یادآور می شود

ص: ۳۲۱

که اگر چه آنان نسبت به ملت خود آزادی خواه هستند اما نسبت به ملتهای زیردست و مستعمره، همه نوع ظلم و زورگویی و استبدادگری را روا می دانند:

چنانچه رفتار دولت انگلیس فعلاً مبعّض و نسبت به ملت انگلیسیه، چون کاملاً بیدارند، مسئوله و شورویه [است] ولی نسبت به اسرا و أذلّای هندوستان و غیرها از ممالك اسلامیه، که به واسطه بی حسی و خوب گران گرفتار چنین اسارت و باز هم در خواب اند، استعبادیه و استبدادیه است.[۵۹۸]

محتوا و مواد قراردادهای مذکور، گواه روشنی بر مدعای نابینی است، اما جناح روشنفکری با نوعی سطح نگری و ساده اندیشی خوش بینانه، این نکته مهم را یا جدی نمی گرفت و یا از اساس مغفول می گذاشت.

۲. روشنفکری، مشعوف آزادی موجود در جامعه لیبرالیستی غرب بود و بر فلسفه حقوق طبیعی، تقدم آزادی بر عدالت و فلسفه اومانیسم استوار بود. یعنی آزادی و رهایی مطلق انسان در همه شئون و خواسته های خود به جز مواردی که با آزادی دیگران در تعارض افتد. تعبیرهای ملکم از آزادی، بیانگر همان معناست. در بررسی افکار او آمده است:

آزادی عقاید افراد از مهم ترین اصول حقوق فردی است که در رساله دفتر تنظیمات آورده است. تأثیر عقاید طرفداران حقوق طبیعی در افکارش نمایان است. آزادی «حق ازلی» است و میزان آزادی ضرورت زندگی اجتماعی است که به «آزادی قانونی» تعبیر می کند. «حد آزادی این است که آزادی هیچ کس به حق هیچ کس خللی وارد نیاورد.»[۵۹۹] آن تعبیر را ملکم از متفکران لیبرالیسم گرفته است.[۶۰۰]

محمدخان سینکی، در رساله مجدیه، شکواییه ای نقدگونه درباره رواج مفهوم غیراخلاقی آزادی در ایران، می نویسد:

ایرانیان حسن و قبح اشیاء را، که تمییز آن فقط به عقل است، به هوای نفس محول کرده اند.[۶۰۱]

در اروپا به لحاظ پیشینه تاریخی، یک وجه از آزادی، رهایی از سلطه کلیسا بود و روشنفکران ایران آن را به معنای رهایی از دین و قانونهای دینی ترجمه و رواج می دادند.[۶۰۲] این طرز اروپاگرایی را سفیهانه می نامند، می نویسد:

ص: ۳۲۲

تمام خرابی کار مشروطه کشور ما مدیون التفاتهای همین اشخاص آزادیخواه نما بود که شکر پنیر داخل مویز کرده، برای اینکه از خود بود و نمودی ظاهر سازند و خویش را خیلی طرفدار آزادی جلوه دهند، در هر کار به جانب اغراق رفته، موجبات دوگانگی بین ملت را فراهم آورند. یکی از موجبات نفاقی که همین آقایان بین جامعه به وجود آوردند حمله به مذهب بود که به واسطه این عمل سفیهانه خود، که هیچ نفعی برای آزادی نداشت، جماعتی از مردمان با ایمان ساده را که به واسطه پشتیبانی علما از آزادی، مشروطه خواه واقعی شده بودند، از این مسلك و مرام روگردان کردند.[۶۰۳]

از دیدگاه این عقلانیت، آزادی گوهری گران بها و حقی است که با خلقت انسان سرشته شده است ولی برخی انسانها بر اثر جهل و نادانی آن را از خود سلب می کنند، نایینی می نویسد:

به واسطه جهل است که انسان بیچاره آزادی خدادادی و مساواتش در جمیع امور به جابره و غاصبین حریت [می بازد] و حقوق ملیه را رأساً فراموش [می کند] و به دست خود طوق رقیتشان را به گردن می گذارد.[۶۰۴]

همچنین ظهور پدیده استعمار را نیز وامدار جهل ملتها از حق استقلال خویش می داند:

به واسطه کمال بی علمی و جهالت، و پست فطری و رذالت، و از غیرت دینی و وطنی بهره و نصیب نداشتن، و شرف استقلال و قومیت نشناختن...[است که] ثروت و آبادانی مملکت و جمیع جهات حفظ استقلال قومیت مسلمین بی صاحب را به رهانت و امتیاز و معاهدات منحوسه و غنیم خارجی واگذار [می کند].[۶۰۵]

در این عقلانیت، آزادی قلم و بیان حقیقتی اثرگذار برای رهایی انسان از استبداد و پیش رفت و اعتلای جامعه تلقی شده است:

آزادی قلم و بیان و نحوها از مراتب آزادی خدادادی [است] و حقیقتش هم عبارت از رها بودن از قید تحکمات طواغیت [است] و نتیجه مقصود، از آن: بی مانعی در موجبات تنبه ملت و ...[۶۰۶]

در این عبارت این آثار برای آزادی قلم و بیان برشمرده شده است:

بیداری و آگاهی ملتها

ص: ۳۲۳

اطلاع رسانی

نشر تفکر و گسترش دانش

دفاع از حریم باورها

دست یابی به آزادیها و حقوق از دست رفته

رشد و پیش رفت جامعه

نتیجه

از نگاه هر دو عقلانیت، برقراری مشروطیت بهترین راه حل و کارآمدترین شیوه حکومتی برای از میان برداشتن استبداد و سامان دهی سیاهی کشور دانسته شد. عقلانیت سیاسی پیرو، یعنی طیف سطح نگر و شتاب زده روشنفکری بر آن شد تا با پیاده سازی نمونه کامل و بی چون و چرای مشروطیت غربی به این هدف دست یابد. اما عقلانیت سیاسی انتقادی یعنی طیف عالمان دینی، با روش و سنت فکری و اجتهادی خود که حتی از قبول غیرنقادانه محتویات کتابهای مشهور و برجسته حدیثی امتناع می ورزید، به هیچ رو حاضر نشد اصول و مفاهیم مشروطیت را چشم بسته و بی چون و چرا و یک پارچه از غرب بپذیرد. با تجزیه و تحلیل و نقادی به استقبال آن رفت و بی آنکه به سنت عقلی و فلسفی و سیاسی خود پشت کند، اصالت تفکر و قدرت تلفیق خود را برای وفاق میان عقلانیت سیاسی جدید و عقلانیت اسلامی به بوته تجربه نهاد. با این تلاش تحول جدیدی در عقلانیت سیاسی شیعی ورق خورد و اگرچه در آن عصر، اقبال و توفیق سیاسی نیافت اما سیاست ورزی اجتهادگرایانه را به متفکران دین خواه الهام کرد و نشان داد که تمدن اسلامی بدون فعال شدن دستگاه عقلانیت پدید نمی آید.

بنابراین، متفکران و روشنفکران مسلمان بار دو مسئولیت بزرگ را بر دوش دارند:

نخست: در میراث سنت: نقادانه و حقیقت جویانه به کاوش بپردازند.

دوم: در مقایسه با علوم و معارفی که امروز بشر به آنها نایل آمده است، ماهیت و حقیقت «عقلانیت اصیل» را کشف کنند و ویژگیهای رشد و موفقیت آن را دریابند.

منابع:

۱. آدام متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا (رنسانس اسلامی)، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.

۲. آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران، خوارزمی.

۳. ، اندیشه های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند، چ دوم، ۱۳۶۳ش.

ص: ۳۲۴

۴. ، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی.

۵. ، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.

۶. آقانجفی قوچانی، محمدحسن، برگی از تاریخ معاصر (حیاه الاسلام فی احوال آیه الملک العلام)، تصحیح و مقدمه رمضانعلی شاکری، تهران، نشر هفت.

۷. احتشام السلطنه، میرزا محمودخان، خاطرات، به کوشش محمدمهدی موسوی، تهران، زوار، ۱۳۶۶ش.

۸. براون، ادوارد، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، تهران، کویر، ۱۳۷۶ش.

۹. تفرشی حسینی، سیداحمد، روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر.

۱۰. «تمدن و فرهنگ غرب و انقلاب اسلامی»، کیهان فرهنگی، شم ۸ (آبان ۱۳۶۳).

۱۱. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ش.

۱۲. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.

۱۳. شریف کاشانی، محمدمهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران.

۱۴. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.

۱۵. فشاهی، محمدرضا، از گاتها تا مشروطیت، تهران، گوتنبرگ.

۱۶. کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش.

۱۷. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، چ پانزدهم، ۱۳۶۹ش.

۱۸. کوزر، لیوییس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.

۱۹. محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، ج ۱، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان فدا، تهران، علمی.

۲۰. مدنی کاشانی، عبدالرسول، رساله انصافیه، تهران، مرسل.

۲۱. مرسلوند، حسن، حاج شیخ هادی نجم آبادی و مشروطیت، تهران، ارشاد اسلامی.

۲۲. مستوفی، عبدالله، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه یا شرح زندگانی من، ج۲، تهران، زوار.

ص: ۳۲۵

۲۳. مصاحب، غلامحسین، دایرهالمعارف فارسی، ج ۲، جیبی، تهران.

۲۴. معاصر، حسن، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، ج ۱، تهران، ابن سینا.

۲۵. ملکم، رساله ندای عدالت.

۲۶. ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۳، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ش.

۲۷. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تحقیق: سیدجواد ورعی، قم، بوستان کتاب.

۲۸. نجفی، موسی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت) تلاقی اندیشه سیاسی اسلام و ایران با غرب (به انضمام دوازده رساله مهم سیاسی)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ش.

۲۹. نصر، سیدحسین، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۳۰. نورایی، فرشته، تحقیق در افکار میرزا ملکم خان ناظم الدوله، تهران، کتابهای جیبی، فرانکلین، ۱۳۵۱ش.

۳۱. ولایتی، علی اکبر، مقدمه فکری نهضت مشروطیت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ص: ۳۲۶

جریانهای فکری در نهضت مشروطیت و

تداوم آنها در تاریخ معاصر

حجت الاسلام سیدمحمد عیسی نژاد

برخی بر این باورند که انقلاب مشروطیت، مبدأ تاریخ معاصر ایران است. گرچه دقیق تر، تاریخ معاصر با ظهور حکومت صفویان در قرن دهم شروع می شود. با ظهور صفویان در صحنه سیاسی و اجتماعی ایران، ایرانیان پوستین هویتی دیگری به تن می کنند و آن هویت ایرانی شیعی است. از این رو نظریه ایجابی دولت در فقه شیعه تأسیس می شود و تفکر فلسفی جدیدی توسط ملاصدرا به وجود می آید.(۱) به هر روی، انقلاب مشروطیت، نقشی چشمگیر و بنیادین در تاریخ معاصر ایران دارد. در نگاهی کلان به تاریخ معاصر، شاید بتوان از دو پدیده به عنوان صورتی برای تاریخ معاصر ایران، یا حداقل شاخص ترین و تأثیرگذارترین پدیده تاریخ معاصر، یاد کرد و آن دو پدیده، یکی جنبشهای سیاسی اجتماعی است و دوم جریانات روشنفکری.

در تحلیل این مسئله، دو واقعیت عینی را در تحولات سیاسی و اجتماعی تاریخ معاصر، باید تحلیل و تبیین کرد:

۱. مواجهه علما با ظواهر تمدن غرب در تشخیص و فهم و تحلیل واقعیت درونی فرهنگی و اجتماعی خود، چنین نمایاند که اندیشه محدودسازی سلطنت بر اساس قدرت شرعی در قالب نهاد مرجعیت، دارای اشکالاتی است و نتوانسته در صحنه های سیاسی و اجتماعی کارآمد باشد. به تعبیر مرحوم نایینی سلطنت به معنی مالکیت، نه ولایت، که در آن مکانیزم عدالت حذف می شود، نه تنها اموال عمومی را به غارت

ص: ۳۲۷

۱- . هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱ش.

می برد بلکه جـامعه را از رشـد و پیش رفت نیز می انـدازد. مواجهه علمـا با سـطح رویین و لایه های معرفتی و فلسـفی تمـدن غرب، نویـدبخش چشم اندازی جدید از مشـروطیت و محدودیت سازی قدرت سـلطنتی بود. چون مرجعیت در اصل و اساسـش در ساحت سیاسـی و اجتمـاعی متـدینان، تحدیـد قـدرت سیاسـی سـلطنت است و جنبش تنبـاکو یکی از حرکتهـای مهم و ساختارشـکنانه نهـاد مرجعیت، در جهت محدودیت و مشـروطیت سلطنت بود، آشنایی علما با لایه های عمیق تر تمدن غرب؛ مفاهیمی مثل قانون اساسی، مجلس شورا و تجربه آنهـا در سـاخت سیاسـی و اجتماعی این جوامع، به عنوان «سـیره عقلاء»، افق جدیـدی برای اندیشـیدن و تولید علمی به وجود آورد و در نتیجه، تحرکـات تازه ای در ساحت معرفتی علما و متـدینان باز شـد. مجرب بودن برخی از این مفاهیم در قـالب نهادهـای جدیـد کارآمـد و پیشـینه فکری و معرفتی مرتبط با آن در سـنت دینی یا در اسـتنباطات شـرعی، این تحرکات فکری سیاسی را شدت بیشتری بخشید.

۲. طبقه جدیـد، یا تکنوکراتها که تربیت یافتگان غرب بودند، یا در نظام آموزشـی و تربیتی خاصـی بزرگ شده بودند که هر روز با رؤیای غرب، ساعات و دقایق خود را سپری می کردند، ارمغان و الگوی آنان برای جامعه ایرانی، «غربی شدن بدون تصـرف ایرانی» بود. این طبقه را به تقلیـد از غرب در ترجمه کلمه انتلکتوئل (Intellectuel) روشنفکر نامیدند. انتلکتوئل کسی است که انتلکت و خرد، راهنمـای اوست و اهـل قضـاوت عقلی و سنجشـگرانه در امور است و با اعتقاد به ارزشـهای اومانیستی، به ترقی و پیش رفت تکیه دارد.

جنبش سیاسـی و اجتماعی، عمـدتاً خصـلت دینی داشت و از طرف نهادهای دینی و شخصـیتهای مـذهبی، رهبری می شـد. اگرچه دارای کارکردهای روشـنفکرانه چون نقادی، روشـنگری و دیگر مفاهیم و اوصافی بود که در خصـلت و ویژگی روشنفکری آورده می شود. ولی چون روشـنفکران در سـاخت اجتمـاعی و فرهنگی ایران، و لایه های اعتقادی و باورهای آنها، نفوذ جـدّی ندارنـد، از این رو، عمده حرکتهای تأثیرگذاری روشنفکری از مجاری زیر گذری کرد:

۱. استفاده ابزاری از علما و روحانیت برای انتقال ایده های خودشان مثل انقلاب مشروطیت و جنبش ملی شدن صنعت نفت.

۲. تشـکیل محافـل سرّی و گـاهی ابزاری برای کشورهـای بزرگ و اعمـال خشـونت و تهدیـد و تطمیع؛ مثـل حرکـت روشـنفکری دمکراتها و دار و دسته تقی زاده در انقلاب دوم مشروطیت یا همچون برخی از تحرکات حزب توده.

۳. ائتلاف و اتحـاد بـا حکومت دیکتاتوری امثال رضاخان و رویکردی غربگرایانه و نوسازی آمرانه دولتی توسط روشـنفکرانی مثل تقی زاده و فروغی.

ص: ۳۲۸

۴. از جمله کارکردهای روشنفکران، تکنوکراتیک بودن آنها با هدف رشد اقتصادی ایران است و برای رسیدن به این ایده، راهی جز پذیرش تام و تمام علم و تکنولوژی غربی و همچنین پناه بردن به راه و رسم زندگی غربی نمی شناسند.(۱)

بنابراین دو جریان فکری تمدنی در تحولات انقلاب مشروطیت تأثیرگذار بودند: یکی روشنفکران و دیگری علما. عده ای این تقسیم بندی را درست و دقیق نمی دانند، زیرا عوامل فکری تأثیرگذار در انقلاب مشروطیت، را محدود به طیف روحانیت و روشنفکران، نمی دانند. اگر یکی از قالب بندیهای فکری تأثیرگذار در انقلاب مشروطیت را، مشروطه خواهان بدانیم، طیفهای مختلفی از علما و روشنفکران در این جریان فکری قرار می گیرند. یک طرف علمای نجف تهران و شهرستانهای مختلف و طرف دیگر روشنفکرانی رادیکالی مثل تقی زاده و افرادی با رویه ای اعتدالی، یا در جریان حزب دمکرات، از یک طرف با افرادی مثل امین زاده، محمدعلی فروغی، سیدحسن تقی زاده، مواجهیم و از طرف دیگر با شخصیتهای روحانی مثل سیدحسن اردبیلی و شیخ ابراهیم زنجانی که سابقه تحصیلات عالی در حوزه های علمیه شیعی دارند. در نهایت، اینان همان تقسیم بندی معروف عوامل فکری تأثیرگذار بر انقلاب مشروطیت یعنی مشروطه خواهان و مشروعه خواهان را پیش روی ما قرار می دهند و علت اصلی شکست انقلاب مشروطیت را، اختلاف مشروطه خواهان با مشروعه خواهان می دانند. به نظر می رسد این نوع تاریخ نگری و تاریخ نگاری از انقلاب مشروطیت، متأثر از امثال فریدون آدمیت در سطح خوشبینانه تر، و یحیی دولت آبادی در سطح بدبینانه و رادیکال تر است، که تلاش می ورزیدند تا نقش علما را در انقلاب مشروطیت، کم رنگ و بی تأثیر، و در برابر نقش روشنفکران را پررنگ تر و موجه تر نشان دهند.

جریان فکری روشنفکران

جریان روشنفکری در قالب سه دیدگاه و نظریه و ارائه صورت بندی جدیدی از قانون، حکومت و اجتماع، تأثیرگذار بوده است.

دیدگاه اول، روشنفکران سکولار؛

میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۲۷ ۱۹۲۵م) چهره شاخص این قسم از روشنفکری که به نفی کامل دین و دیانت فکر می کرد. به اعتقاد او، راه تمدن و فرهنگ غرب، راه ترقی ملت و جامعه ایرانی است و تحصیل آن نیز جز با هدم اساسی عقاید دینی ممکن نیست و توصیه می کرد: «به کشف و کرامات و خوارق عادات باور نیاورند» و معتقد بود که

۱- . بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران، فرزان روز، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۹.

به مدد احکام شرعی، مشروطه غربی در ایران نهادینه نخواهد شد.(۱)

آخوندزاده در راستای گسترش فرهنگ غربی و جدایی مردم از فرهنگ اسلامی شیعی، تغییر خط را «منتهای تلاش و آرزوی خود دانسته» می کوشید ملتش «را از دست این خط مردود و ناپاک که از آن قوم به یادگار مانده است، خلاص کرده و ملتم را از ظلم و جهالت به نورانیت برسانم»(۲) به اعتقاد آدمیت «او می خواست با همان حربه تغییر الفباء و رواج فکر و دانش نو، بساط ملّایان را برچیند.»

دیدگاه دوم روشنفکری اصلاح گرایانه پروتستانتیزم؛

نوع دوم روشنفکری، نگاه اصلاح گرایانه پروتستانتیزم اسلامی است. نهضت اصلاح دینی در غرب توسط مارتین لوتر (۱۴۸۳ ۱۵۴۶م) در قرن شانزدهم میلادی شروع شد و تحت عنوان نهضت لوتری، نهضت اصلاحی تسوینلگی و کالوینی، نهضت تئودور و نهضت رادیکال یا آنابتیست ادامه یافت، اما نقطه اشتراک آنها، مخالفت با عقاید سنتی کلیسای کاتولیک رومی در مقولات اساسی چون نجات، کلیسا و مرجعیت دینی بود. لوتر معتقد بود که آموزه ها و اعمال کاتولیکهای رومی، موانعی را، در سلوک دینی ایجاد می کند و کلیسا به مثابه نهادی قدرتمند در کنترل تجربه های دینی متدینان است و کسب یقین درباره محبت خدا و نجات خویشتن، برای مردم، مشکل شده است، لذا کوشید که پیام بشارت را از کنترل کلیسای رومی خارج کند.(۳)

نهضت اصلاح دینی، متأثر از نهضت رنسانس و اومانیسم است و برخی از متفکران معتقد به کلیسای رومی در مناظره ای با لوتر، وی را طرفدار اومانیسم دانستند.(۴) و برخی لیبرالیسم را پروتستان گرایی منهای خدا دانسته اند و به اعتقاد آنان، این مرحله مقدمه ای بود بر عصر روشنگری و ورود به این جهان مدرن.

روشنفکران اصلاح گر چون اسلافشان معتقد بودند برای ورود عقلانیت غربی در ایران، باید اصلاح گری را در سنت دینی ایجاد کرد:

عبدالرحیم طالبوف (۱۳۰۹ ۱۲۵۰ق) از جمله روشنفکران عصر مشروطیت و معتقد به روشنفکری از نوع پروتستانتیزم اسلامی بود. مرحوم شریعتی(۵) نیز از وی به

ص: ۲۳۰

۱- . آخوندزاده، فتحعلی، مقالات فارسی، به کوشش حمید محمدزاده، ویراسته ح. صدیق، تهران، نگاه، ۱۳۳۵ش.

۲- . همو، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، تبریز، احیاء، ۱۳۵۷ش، ص ۷۴.

۳- . جرویور، مری، درآمدی بر مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۱ش، ص ۱۸۰.

۴- . آلیستر، مگ کراث، مقدمه ای بر تفکر نهضت اصلاحات دینی، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۲ش، ص ۱۴۹.

۵- . شریعتی، علی، بازگشت به خویشتن، مجموعه آثار(۴)، تهران، حسینیه ارشاد، بی تا، ص ۲۵۸.

نیکی یاد کرده است و برخی او را حد اعتدال آخوندزاده و ملکم خان می دانند، که البته نه چون آخوندزاده به نفی دین از جامعه فکر می کرد و نه مثل ملکم خان به تلفیق آموخته های دینی با علوم جدید می اندیشید.

به نظر طالبوف، جوهره همه ادیان حقیقتی واحد بود و آن خداپرستی، معرفت نفس، حفظ وجود، محبت نوع و مساوات تمامی خلقت است و مذاهب و شرایع را پدیدارهای تاریخی و اجتماعی می شمرد، که در دوره ای خاص از تکامل فکری و تمدنی بشر، به وجود آمده اند.(۱)

او را در این رابطه و اعتقاد، باید متأثر از هگل دانست؛ اگر چه اسمی از هگل در آثارش نیامده است و مثل شلایرماخر، اتو، هالینگ و یونگ معتقد به پلورالیزم دینی از نوع وحدت جوهره ادیان بود که باید مذاهب و شرایع را متناسب با مقتضیات عصر تغییر داد و اصلاح کرد.(۲) لذا او نیز مثل لوتر، معتقد به اصلاح در دین و نهادهای دینی بود، ولی احکام و عقاید دینی را عصری می دانست «و در زمان خودش بهترین قوانین و تمدن و شرایع دنیا» لحاظ می کرد «ولی به عصر ما هیچ، نسبت با صد سال قبل (هم) ندارد باید سی هزار مسئله جدید بر او بیفزاییم تا اداره امروزی را کافی باشد»(۳) طالبوف نگاه تجربی عقلانی به فهم و تفسیر از دین داشت و علما و روحانیت را به دلیل عدم یادگیری علوم جدید مورد انتقاد قرار می داد و آن را، یکی از علل عقب ماندگی ایران می دانست و معتقد بود باید دین را از امور مادی و اداره کشور دور نگه داشت و از این جهت نیز، منتقد نهادهای دینی و علما بود و تصورش بر این بود که علما به جای اینکه، هادی مردم باشند مضلّ مردم شده اند. اشاره او به مرحوم ملاعلی کنی است و در عوض از مرحوم شیخ هادی نجم آبادی به نیکی یاد کرده است.(۴)

دیدگاه سوم روشنفکران مصلحت جو و واقع گرا؛

دیدگاه سوم، نگاه مصلحت جو و واقع گر است که تعبیر دینی و سنتی از تجدد و عقلانیت جدید دارد. برابر این دیدگاه، ساختار اجتماعی ایران دینی است و علما و روحانیت و ارزشهای دینی نیروی مؤثر آن به شمار می رود. بنابراین تجدد برای ورود به زندگی اجتماعی و سیاسی ایرانی باید در لباس و تعابیر دینی قرار گیرد. ملکم خان،

ص: ۲۳۱

۱- . طالبوف، عبدالرحیم، مسالک المحسنین، مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، تهران، شبگیر، ۱۳۵۶ش، ص ۹۴.

۲- . ر.ک: گلین، ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰ش، ص ۷۹.

۳- . طالبوف، مسالک المحسنین، ص ۹۶.

۴- . فراستخواه، مسعود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی در ایران و دیگر کشورهای مسلمان نشین از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵.

شاخص ترین چهره این دیدگاه روشنفکری در انقلاب مشروطیت، در دیدار با ویلفرد بلنت انگلیسی می گوید: «چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی فایده ای است، از این رو، فکر ترقی مادی را در لفاف دین عرضه داشتم.»(۱) از این رو، ملکم خان را تئوری پرداز همانندسازی مفاهیم مدرن با مفاهیم دینی و سنتی دانسته اند. آدمیت «ملکم خان را پیش رو اصلی و مبتکر واقعی اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» یاد کرده است.(۲) ماشاءالله آجودانی این سخن آدمیت را به دور از واقعیت و تحلیلی مبتنی بر اغراض مشخص تعبیر کرده و معتقد است که اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی، نظر سیدحسن تقی زاده است. ملکم خان، تئوری پرداز حکومت مشروطیت با همانندسازی مفاهیم دینی و مذهبی است.(۳)

این دیدگاه در میان ذائقه علماء مشروطه خواه، خوش آمده بود و آن را نوعی تأیید بر حقانیت اعتقادات دینی، از طرف روشنفکران و فرنگ رفتگان می دیدند. لذا در رساله انصافیه «هزاران رحمت به روح پرفتوحش(ملکم خان)» می فرستد و «او را عالمی سرشار [که] تا آخر عالم باید افتخار کرد» می داند.(۴)

جریان فکری سیاسی علما

برای تحلیل روشن و شفاف از تأثیرگذاری نهاد دین در انقلاب مشروطیت ذکر چند مقدمه ضروری است:

۱. روی کار آمدن صفویان در قرن دهم هجری در ایران، شروع جدیدی در تاریخ تشیع و ایران به حساب می آید. تشیع از اقلیتی اپوزیسیونی به اکثریتی دارای حکومت درآمد. تشیع که پیش تر سیاست و تقیّه و تقلید و پیرو نظریه سلبی در مقوله دولت بود و تعاملات سیاسی اش در مقولات کلامی نبوت و امامت، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، قضاوت و حدود شرعی خلاصه شده بود، بعد از روی کار آمدن صفویه، گامهای جدی در تأسیس نظریه های کلان برای عمل اجتماعی و سیاسی خود بر اساس هویت جدید و فرهنگ تشیع برداشت و نظریه ولایت فقیه با تفسیرهای حداقلی و حداکثری که از آن شد، سبب شکل گیری نهادهایی شد که در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران و شیعیان جهان نقش محوری ایفا کرد. نهاد مرجعیت به عنوان قدرت رقیب سلطنت در

ص: ۲۳۲

۱- . آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱ش، صص ۶۵ ۶۴.

۲- . همو، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰ش، ص ۱۰۰.

۳- . آجودانی، ماشاءالله، مشروطه ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۲ش، صص ۳۶۲ ۲۸۱.

۴- . حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ص ۱۰۲.

حوزه و قلمرو کاری افتاء و قضاوت، هم نقش محدودکننده قدرت سیاسی سلطنت و هم کارکردهای نهاد مردمی را به همراه داشت و پاسدار حقوق عامه مردم در برابر ظلم و ستم حاکمان و دزدان ناموس و اموال مردم بود. این نقش کلیدی و کلان نهاد مرجعیت، سیاست و رفتارهای اجتماعی و سیاسی خاصی را در مقاطع مختلف ایجاب می کرد، که متأسفانه محققان این وادی، از فهم این جایگاه و نقش آن درمانده اند و یا در جهت پیش برد اهداف مغرضانه سیاسی، تغافل می ورزند و نسبتهای عجیب و غریب به این نهاد و بزرگان آن می دهند؛ مثل ارتباط علما و روحانیت با دربار و حکومتهای استبدادی برای حفظ قدرت و منافع شخصی و صنفی خود. مرجعیت به عنوان نهاد رقیب برای قدرت سیاسی سلطنت، مجبور به تعامل با آن بود. این تعامل، برخلاف ادعای خلاف واقع برخی از روشنفکران، فراز و فرودها، و قهر و آشتیها، و جنگ و ستیزهایی را به همراه داشته؛ اما ارتباط فی الجمله برقرار بوده است؛ همچنان که اکثر روشنفکران، مواجب بگیران و دیوان سالاران حکومتی به حساب می آمدند، اما کسی این را، نه به منزله همکاری و هم فکری آنان با قدرت، حساب نمی کرد؛ از جمله درگیری و تنش نهاد مرجعیت با نهاد سلطنت در جریانات بعد از شکست ایران در جنگ با روس جملگی در زمره عوامل دیگر نقش میان نهاد مرجعیت و قدرت سیاسی بود که از ناحیه نقش دوم مرجعیت؛ است. تضاد و تنش مرحوم نراقی با فتحعلی شاه و مرحوم حجت الاسلام شفتی و درگیری برخی از علما با خوانین و دزدان ناموس و اموال مردم که همواره با دخالت و حمایت قدرت سیاسی سلطنت همراه بود، از این موارد به حساب می آید. جنبش تنباکو به رهبری میرزای بزرگ، از مصداق مهم و بارز حمایت علما از حقوق مردم، و حرکتی در محدود سازی قدرت سیاسی سلطنت بود. لذا سلطنت شاهی حتی از شکل گیری مرجعیتهای منطقه ای، که جزیی از نهاد مرجعیت کل به حساب می آمده، ترس و واهمه داشت. چنانچه در خاطرات مرحوم سیدمحمد طباطبایی می خوانیم: «سنه ۱۳۱۲ (۱۸۹۴) از سامرا وارد طهران شدم. ناصرالدین شاه گمان کرده بود، غفران مآب میرزای شیرازی، اعلی الله مقامه، مرا برای برهم زدن وضع طهران فرستاده اند خبر ورود من به کرمانشاه رسید. ناصرالدین شاه خبر داد به رجال دولت گفت به فلانی هر چه ممکن است بدهید برگردد اعتنا نکرده رو به طهران کردم.»(۱)

۲. یکی از حرکتهای جدی و بنیادی علما، بر اساس تظلم خواهی از قدرت سیاسی سلطنت، انقلاب مشروطیت بود. اگر در گذشته، عمده ترین عاملی که میان علما و نهاد

ص: ۲۳۳

۱- . ر.ک: رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.

سیاسی سلطنت را به هم می زد، ظلم خوانین و امرا و عوامل آنان یا جریانهای انحرافی و سیاسی به ظاهر دینی؛ چون بابیه و شیخیه بود که با حمایت ضمنی و پشت صحنه حکومت برای نشان دادن چراغ خطر و جلب مشروعیت از نهاد دین به کار می رفت. اما اکنون عنصر دیگری نیز به این علل تنش زا اضافه شده است و آن، دادن امتیاز اقتصادی سیاسی به دول خارجی و استعماری، به بهانه توانمند سازی اقتصاد ایران بود؛ اما در واقع، تلاش برای سیر کردن گرسنگی اشتهاناپذیر برخی از مواجب بگیران و روشنفکران وابسته و تأمین ولخرجیهای بی حد و حساب دربار در سفرهای خارجی و این رابط میان نهاد مرجعیت و قدرت سیاسی سلطنت را شکرآب می کرد.

۳. طبق دیدگاه فقها، قدرت در عصر غیبت میان سلطنت در ساحت عرفی و مرجعیت در ساحت شرعیات، تقسیم شده بود. معیار مشروعیت سلطنت در ساحت عرفی، عدالت بود. شاه و سلطان در تأمین امنیت و حفظ حدود سیاسی و ارضی کشور و اصلاح امورات داخلی، باید عدالت را نصب العین خود قرار می داد. اگر در دمکراسی معیار تعهد قدرت به دمکراتیک بودن، حفظ آزادیهای سیاسی و منافع مردم باشد، در چارچوب نظریه دولت که فقهای شیعه مطرح کردند، آن معیار، عدالت است. اعطای امتیاز به دول خارجی برای تأمین ولخرجیها، اعمال زور و ستم به مردم، مصداق اکمل از ظلم و بی عدالتی به حقوق متدینان و مردم بود؛ پس همه علما بالاتفاق، به فکر تأسیس عدالت خانه افتادند. این اتفاق که از جانب برخی مورخان و تحلیل گران اندیشه تاریخی به انقلاب اول مشروطیت نام گرفت، سخنی منطقی و منطبق با واقعیت است و بیان می کند که آنچه این نظریه را، در ساحت اجتماعی و سیاسی ناکارآمد نموده، نهادینه نشدن عدالت در واقعیت سیاسی و اجتماعی است وگرنه به لحاظ نظری مسلم بود که سلطان باید با رعایا و شهروندان عادلانه رفتار می کرد، در نظام سیاسی سلطنت، نهادهایی که این بی عدالتی را استفصاء و پی گیری کند و برای راه حل آن پاسخ راهبردی بجوید، ایجاد نشده بود. به همین دلیل هم، علماء بعد از دستور مظفرالدین شاه مبنی بر تأسیس عدالت خانه، این تنش را پایان یافته اعلام کردند.

در واقع از اول، راه علما از راه روشنفکران جدا بود. علماء تأسیس عدالت خانه را، برنامه سیاسی و اجتماعی خود می دانستند و معتقد بودند با تأسیس عدالت خانه، عدالت در نظام سیاسی نهادینه شده و مرکزی درون نظام سیاسی سلطنت برای تظلم خواهی مردم و اعمال نظارت بر امرا و حاکمان و تحدید قدرت سلطنت خواهد بود. بدین ترتیب، هم راه و امکان دادن امتیازهای ننگین از بین می رفت و هم امکان رشد و پیش رفت کشور به وجود می آمد. در واقع به اعتقاد علما، مشکل عدم توسعه یافتگی و

ص :۲۳۴

رشد ایران و درمانش را، باید در درون خود جستجو کرد و آن توانمندسازی و محدودیت سازی قدرت سیاسی سلطنت است. حال آنکه روشنفکران، برنامه دیگری برای ایران داشتند و آن، تجربه غرب و مشخصاً تجربه انقلاب فرانسه بود، لذا روشنفکران به خاطر نفوذ و اقتدار معنوی علما در میان عامه مردم، مجبور به انجام دو کار بودند: اول به لحاظ نظری باید نشان می دادند این الگوی غربی، مخالفتی با تعلیمات دینی و شرع ندارد. برای این منظور، ملکم خان همانند سازی مفاهیم مدرن را با مفاهیم مشروطه مطرح کرد که با استقبال علمای مشروطه خواه مواجه شد. دوم روحانیونی که توان ایفای نقش واسطه میان علما و روشنفکران را داشتند در محافل سرّی خود جذب کردند؛ مثل ملك المتکلمین و سید جمال واعظ. حتی بنا به نقلی، سیدجمال واعظ در منبرهایش درباره رمان و تلگراف و تلفن غرب روضه می خواند. این اعتمادسازی توسط روشنفکران، همان طور که از برخی روایتهای نزدیک به محافل روشنفکری معلوم می شود، از روی اجبار و اکراه بود، اما اکراهی که منتهی به اختیار باشد؛ چون الگوی پیشنهادی روشنفکران، دورنمایی جدید از تجربه مشروطیت را برای علمای مشروطه خواه به تصویر کشید؛ زیرا بر اساس مفاهیم و ارزشهای موجود در منابع و سنن دینی، در این تطبیق و مقایسه، امکان اندیشیدن به گونه ای دیگر را بر اساس سیره و سنت دینی در ساحت جدید اجتماعی و سیاسی فراهم می کرد و راه را برای ورود برخی از مفاهیم جدید به عنوان «سیره عقلا» باز می کرد. مفاهیمی که در روش شناسی فهم و معرفت دینی در علم اصول، تئوری پردازی شده بود. این تجربه امکان اندیشیدن در جهان جدید بر اساس مفاهیم دینی، منتهی به دو گفتمان شد: اول، شکاف میان علما و روشنفکران در معنی و مفهوم و متعلق مشروطیت. دوم، شکاف میان علمای مشروطه خواه و علمای مشروعه مشروطه خواه.

روشنفکران و علمای مشروطه خواه

روشنفکران، مشروطه را معادل کلمه کنستیوتنالیزم انگلیسی یا کنستیون فرانسوی دانستند که ناظر به تجربه غرب از نظام سیاسی جدید مبتنی بر قرارداد اجتماعی و تحت عنوان دمکراسی و انتخابات آزاد بود.

اما علما، تجربه غرب را در تشکیل مجلس شورا و قانون اساسی، مدل ایجابی برای تحدید قدرت سلطنتی و احقاق حقوق عامه مردم به عنوان «سیره عقلا» می پذیرفتند؛ اما بُعد معرفتی و نظری آن را در تعلیق می گذاشتند و در این امر،

ص: ۲۳۵

متوجه جریانات درونی تفکر اسلامی و بازخوانی و بازسازی سنت و سیره دینی تجربه غرب، تنها در این امر، بودند و امکان نهادسازی آن تجربه را در جامعه ایران، مورد تفسیر و بازخوانی قرار دهند. تلاش مرحوم نایینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله، مرحوم ملاـ عبدالرسول کاشانی در رساله انصافیه و مرحوم روح الله نجفی اصفهانی در اثر مکالمات مقیم و مسافر و مرحوم عماد العلماء خلخالی در اثر بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها(۱) در جهت تئوری پردازی مشروطیت در تفکر دینی است، اما در میان این کتب و رساله ها، اثر مرحوم نایینی در بین محافل علمی، اثری شاخص شناخته شد و حتی فراتر از آن، در ادبیات عامه نیز امکان نفوذ یافت. به همین خاطر، در ادبیات مربوط به مشروطه، حجم قابل توجهی از آن، درباره اختلاف در معنی و متعلق مشروطه در دیدگاه علما و روشنفکران است. در دو تحقیق که توسط ماشاءالله آجودانی تحت عنوان مشروطه ایرانی و لطف الله آجودانی با نام علما و انقلاب مشروطیت ایران، منتشر شده است، معتقدند حرکت فکری علما و برخی از روشنفکران مثل ملکم خان در همانندسازی مفاهیم مدرن با مفاهیم دینی، یا به تعبیر دقیق تر، اندیشیدن بر اساس مفاهیم دینی در جهان مدرن و اقتضائات تمدنی آن، امکان درست اندیشیدن را، درباره مفاهیم مدرن سلب کرده است. ماشاءالله آجودانی از این حرکت علمی، تحت عنوان «مشروطه ایرانی» یاد می کند؛ یعنی حرکت درست بر عکس خاستگاه اصلی آن، که حرکت در جهت جدایی سیاست از دین بود، و آن را نتیجه عدم فهم زبان تاریخی مفاهیم مدرن می داند، و لطف الله آجودانی آن را برخاسته از اطلاع کم و نادقیق عده ای از علما و روشنفکران از اندیشه مدرن دانسته است.(۲)

به نظر می رسد دیدگاه این دو، در تحلیل بنیانهای معرفتی و تلاش فکری علما به همان مشکلی گرفتار شده که ماشاءالله آجودانی از آن تعبیر به عدم فهم زبان تاریخی مفاهیم مدرن یاد می کند. اما آنها فراموش کرده اند یا خود را به تغافل می زنند، که علما معتقد بوده و هستند، که برای تولید فکر و دانش باید رابطه های تاریخی مفاهیم را برید، اگر از سنت دیگر وام گرفته شده باشد، والاّـ تولید فکر و دانش نخواهد بود و از نقل و تقلید دیگران، فراتر نخواهیم رفت. در سنت فکری ما، علم اصول فقه و فلسفه، مکانیزمی برای امکان استفاده از تفکر و اندیشه دیگران، در بعد نظری، یا عملی و نهادی طراحی و عرضه شده اند و اختلاف جریان روشنفکران با علما و اختلاف علمای مشروطه خواه با علمای مشروعه مشروطه طلب، در کارآمدی یا چگونگی استفاده از آن مکانیزم بوده است.

ص: ۲۳۶

۱- . آجودانی، مشروطه ایرانی، صص ۱۶۴ ۱۳۵ و ۸ و ۷؛ آجودانی، لطف الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۳ش.

۲- . رسائل مشروطیت...، ص ۱۸.

علمای مشروعه مشروطه طلب

براساس تاریخ مشروطیت، حضور علما در انقلاب مشروطیت، در دو جریان مشروطه خواه و مشروعه مشروطه خواه نمایان بود. در اکثر تحقیقات و تفسیرهای مربوط به انقلاب مشروطیت کوشیده اند تا نشان دهند که در میان علمای دین، دو حرکت متضاد از هم، شکل گرفت: یکی حرکت روشنفکرانه و دیگری حرکت تحجرگرایانه و در رویارویی با مفاهیم مدرن، شاخص ترین چهره های علمای مشروطه خواه در میان مراجع عبارت بودند از: آخوند خراسانی مرجع کل، مرحوم شیخ عبدالله مازندرانی، و در میان فضلا و محققان حوزه، مرحوم محمدحسین نایینی و در میان علمای شهرستانها؛ سیدمحمد طباطبایی و سیدعبدالله بهبهانی، چهره شاخص و لیدر جریان مشروعه مشروطه خواه، مرحوم شیخ فضل الله نوری بود و از میان مراجع، تنها مرحوم سید محمدکاظم یزدی از گرایش مشروعه دفاع و حمایت کرد.

به باور عمومی، جریان علمای مشروطه خواه، جریانی تجددخواه، مترقی و مخالف جریان استبداد در ایران بود؛ و حرکتی که می کوشید تفسیری جدید و امروزی از مفاهیم مدرن بر اساس تفسیر جدید از سنت دینی ارائه دهد. این تفکر در مطالعات تاریخی و بازسازی و تحریر تاریخ مشروطیت، مبتنی بر ایدئولوژی خاص است نه بر پایه مطالعه معرفت شناسانه از واقعیت تاریخی و ریشه در تاریخ نگری و تاریخ نگاری امثال فریدون آدمیت در سطح معتدل تر و خوشبینانه تر، و یحیی دولت آبادی در سطح رادیکال تر و مغرضانه تر دارد. در این تاریخ نگاری، تلاش شده که نقش مشروطه خواهان را در مقابل مشروعه خواهان، و نقش روشنفکران را در مقابل علما به ترتیب مراتب، پررنگ تر و موجه تر نشان دهند. برای این منظور، بریده های منقطع از توضیحهای ماقبل و مابعد نقد علمای مشروطه خواه و باز قطعه های برش خورده از کلام شیخ فضل الله نوری و علمای مخالف با مشروطه را درباره قانون اساسی، مشروطیت، برابری و آزادی در این تاریخ نگاری منعکس می شود؛ به گونه ای که فهم و هاضمه خواننده، از این نقل قولهای مستقیم اشباع شده، آن را جزو بدیهیات تاریخی مشروطه قلمداد کنند اما توضیح نمی دهند که در قبل و مابعد کلام چه آمده است و چطور شد که سید عبدالله بهبهانی ترور شد؟ و چه کسانی و چه جریانی به نام علما، شب نامه پخش می کردند؟ و چطور شد در فرمانی که مظفرالدین شاه برای علمای متحصن در قم فرستاد، کلمه «مجلس شورای اسلامی» آمده بود؛ اما در فرمانی که برای روشنفکران متحصن در سفارت انگلیس ارسال شد، کلمه مجلس شورا قرار گرفت؟ جریان فکری مشروعه مشروطه برخلاف باور عمومی مورخان، نه حرکتی قدرت طلبانه و منفعت انگارانه شخصی بر پایه همکاری با رژیم استبدادی قاجار، و نه حرکتی ناآگاهانه و تحجرگرایانه، بلکه حرکتی

ص: ۲۳۷

آگاهـانه، و خردورزی هوشـیارانه بود. شـیخ فضـل الله نوری از همـان اول همکـاری خود با علمای مشـروطیت، که به مهاجرت کبرا معروف است و در قم متحصن شدنـد، در مـذاکره ای میـان وی و علمای مشـروطه طلب درباره اهـداف این حرکت، ضـمن موافقت خود با تجدید قدرت سـلطنت و مخالفت با چند اصل مشروطیت، اعلام کرد: آزادی تامه و حریت مطلقه، جعل قانون و تحدید شرع است و او از اول مبارزه با استبداد و ایجاد مشـروطیت تا شهادت، بر این اصول تأکید داشت. به اعتقاد شیخ فضل الله، این امور همان عقلانیت جدیـد در لباس دین و معرفت دینی است و تذکر می دهد: «که در ابتدای کار تند نروید که می ترسم درمانید و جلوگیری از اجتماع نتوانیـد نمود.»(۱) این کلاـم شـیخ فضـل الله نوری نشـان می دهـد که از نتایـج تحولاـت و انقلابـات سیاسـی و اجتماعی، تصویری روشن و از اهداف پنهان و پشت پرده برخی از روشنفکران، برای تغییر ساختار فرهنگی، سیاسی و اجتماعی کشور، معرفت دقیقی داشته است.

تاریخ معاصر و جریان فکری

گفته شد که انقلاب مشـروطیت، یا مبدأ تاریخ معاصـر ایران است یا تحولات آن از عوامل و معیارهای مهم در شـکل گیری تاریخ معاصـر به حساب می آید. همچنان که در تبارشناسـی جریانهای فکری امروز جامعه به انقلاب مشروطیت می رسیم. تفکراتی که در انقلاب مشروطیت تأثیرگذار بودند، یا ردّپایی در ادوار تاریخ معاصر دارند و یا خود جریان فعال و زنده کنونی اند.

تداوم جریان علما در تاریخ معاصر

نقش علما و روحانیت، یکی از جریانهای فعال و تأثیرگذار از انقلاب مشـروطیت برجسـته گشته است. چالش و تعاملات آنان را با دیگر جریانهای فکری سده معاصر، در چند نوع می توان طبقه بندی و تقسیم کرد:

۱. کارهای تئوریک علمای مشـروطیت خواه، بویژه کار مرحوم محمدحسین نایینی در امکان دولت دینی در عصر غیبت، مخالفتهای شیـخ فضـل الله نوری و پیشـنهاد نظارت مجتهـدین از طرف ایشان، حرکت روشـنفکرانه دیگری را در میان علمای دین تعریف کرد. جمع دیـدگاه محمدحسـین نایینی و شـیخ فضل الله نوری در قالب دمکراسـی پارلمانی در قانون اساسـی مشـروطیت متبلور شـد. این نگرش تا دهه ۱۳۴۰ش و وفات مرحوم

ص: ۲۳۸

۱- . ر.ک: شرح حال و اقدامات شیخ محمد خیابانی، به قلم چند نفر از دوستان و آشنایان، برلین، ۱۳۴۰، صص ۲۷ و ۸.

آیت الله کاشانی ادامه یافت و بارزترین چهره شاخص این نگاه از روشنفکری حوزوی مرحوم سیدحسن مدرس و سید ابوالقاسم کاشانی بوده اند که در قالب دمکراسی پارلمانی، فعالیتهای سیاسی اجتماعی خود را پی گیری می کردند.

۲. دومین واکنش جریان فکری وابسته به نهاد دین، در قالب جنبشهای سیاسی و اجتماعی بود که حاصل سازمان دهی دوباره از نیروهای سیاسی و اجتماعی وابسته به نهاد دین بود، و می توان با اعتقاد به عدم کارآیی دمکراسی پارلمانی آن را تفسیر کرد.

نهضت خیابانی (۱۳۳۸ ۱۲۹۷ق)؛ رهبر انقلاب تبریز، از شاگردان حاج میزا ابوالحسن انگجی در فقه و اصول و میرزا عبدالعلی در هیئت و نجوم بود. او در دوره دوم مجلس شورا از تبریز به نمایندگی انتخاب شد و در جریان اولتیماتوم روس، یکی از مخالفین جدی آن بود. خیابانی بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه، که فضای جدیدی در ایران به وجود آمده بود، دست به کارهای زیربنایی زد. تشکیلات فرقه دمکرات و ایجاد شعبه های آن در تمام ایالات آذربایجان، راه اندازی کنفرانس ایالتی و ولایتی مرکب از ۴۸ نفر از نمایندگان، راه اندازی نشریه تجدد، پایه ریزی شالوده نیروی دفاعی و ژاندارمری در آذربایجان بود. تلاش خیابانی ایجاد الگویی جدید از ساختار سیاسی و اجتماعی و تعمیم آن برای کل ایران بود(۱) چنانچه او موفق می شد، تحولاتی جدید در فرهنگ و تاریخ ایرانی اتفاق می افتاد.

نهضت جنگل؛ میرزا کوچک خان، شاگرد عبدالنبی نوری و از شاگردان برجسته میرزای شیرازی بود. تهران در آن زمان، حوزه گرمی داشت، استادانی مثل ملا عبدالرحیم نهاوندی، میرزا ابوالقاسم کلانتر، سیدمحمد طباطبایی، شیخ فضل الله نوری، میرزا عبدالله نجم آبادی و شیخ هادی تهرانی و اکثراً از تربیت یافتگان مکتب سامراء و میرزای بزرگ به حساب می آمدند. میرزا دانش آموخته مکتب درس عبدالنبی نوری، معتقد بود که عالم دینی منحصر به تبلیغ و تدریس نیست، بلکه باید با عمل اجتماعی و سیاسی خود برای رفع گرفتاریهای مسلمانان بکوشد.(۲) میرزا کوچک خان از مرحوم سید جمال الدین اسدآبادی نیز سخت متأثر بود و با مرحوم سیدحسن مدرس نیز نشست و برخاست زیادی داشت. او بعد از مشاورتها و تأملات به این نتیجه می رسید که برای اصلاح ساختار سیاسی و اجتماعی کشور، باید کاری اساسی کرد. وی در سال ۱۳۳۳ق با عنوان اتحاد اسلام، در قالب کمیته های جنگ، امور مالی، داخلی، سازمان قضایی، معارف و مدارس مبارزه خود را شروع کرد. بعد از یک سال، کارآمدی این سازمان در

ص: ۲۳۹

۱- . ر.ک: رضوی، سیدعباس، «میرزا نماد حوزه شیعه»، حوزه (مجله)، شم ۱۱۲ ۱۱۱.

۲- . فخرایی، ابراهیم، سردار جنگل، تهران، جاویدان، ۱۳۵۴، صص ۳۶۷ و ۳۵۱ و ۶۸.

حدی بود که تهدیدی جدی برای حکومت درآمد و خیلی از نگاههای امیدوارانه، به سوی وی گسیل شد که بتواند ایران را از وضعیت اسفبار نجات دهد.(۱)

۳. سومین واکنش اساسی نیروهای وابسته به روحانیت، حرکت فرهنگی شیخ عبدالکریم حایری در تأسیس حوزه علمیه قم به سال ۱۳۰۱ش می باشد. شیخ عبدالکریم از شاگردان آخوند خراسانی است و گفته می شود که میرزای دوم، احتیاطات خود را به ایشان ارجاع می داد و این به منزله معرفی ضمنی مرجع بعدی است. بعد از وفات مرحوم سید محمدکاظم یزدی، مقلدین ایشان، به مرحوم شیخ عبدالکریم حایری یزدی رجوع کردند چه اینکه مرحوم شیخ عبدالکریم، در محافل علمی، تالی مرجعیت محسوب می شد اما اسناد و مدارک نشان می دهد که ایشان آگاهانه صحنه را خالی کرد و برای اجرای حرکتی فرهنگی جدی به ایران برگشت، تا نقش کلیدی خود را در تحولات سیاسی اجتماعی ایران ایفا کند.(۲)

۴. فداییان اسلام را می توان برگشتی به اندیشه های شیخ فضل الله نوری دانست؛ یعنی در کلمات شیخ فضل الله نوری، ساحت اندیشیده شده ای بود که بعداً توسط نواب صفوی، بازآفرینی شد: نظارت مجتهدان در امر قانونگذاری، ردّ اکثریت به عنوان منبع جعل قانون و ... از مفاهیم و اندیشه های شیخ فضل الله نوری است که در مطالعه ای تکمیل یافته می توانست به ایده جدید در دولت و قدرت سیاسی برسد، اما امکان این مطالعه تکمیلی، نیاز به زمان بیشتری داشت.

نهضت ملی شدن نفت، یکی از اتفاقات خاص تاریخی ایران است که نیاز به مطالعه جدی دارد. این مقطع تاریخی در اثر اقتضائات خاص دوره تاریخی شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، یکی از ادوار مهم تاریخ معاصر به حساب می آید. علما و روحانیت و روشنفکران با انگیزه های مختلف، در زیر چتر هدف واحد گردهم شدند و علما و نهاد دین، با اعتماد به روشنفکران و حمایت از آنان، پیروزی روشنفکران، با نخست وزیری دکتر محمد مصدق عملی شد. اما علما و روحانیت و جریانی دینی مانند نهضت فداییان اسلام به این نتیجه رسید که مثل مشروطه از آنان استفاده ابزاری شده است. آیت الله کاشانی، نواب صفوی و فداییان

ص: ۲۴۰

۱- . ر.ک: «شیخ عبدالکریم حایری، تأسیس حوزه علمیه قم و تولید علم و معرفت در سده معاصر»، حوزه (مجله)، شم ۱۲۴.

۲- . آبادیان، حسین، بحران مشروطیت در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۸۳ش، صص ۲۹۵ ۲۸۹ و ۳۰۹ .۱۱

اسلام، از مصدق جدا شدند و در اثر تک روی و بی تدبیری مصدق و یارانش، احزاب دیگر حامی وی نیز از دور او پراکنده شدند. در این دوره تاریخی که ایده حکومت اسلامی توسط نواب صفوی و فداییان اسلام مطرح گشت. بعد از کودتای ۱۳۳۲ و خلاء به وجود آمده در اثر شهادت نواب و فروپاشی فداییان اسلام، نظریه حکومت اسلامی با عنوان ولایت فقیه توسط امام خمینی(ره) بازسازی و بازخوانی شد.

تداوم جریان روشنفکری سکولار

۱. مبارزه با استبداد داخلی، نقطه اشتراک روشنفکران و علما در عصر مشروطیت بوده است. استبداد نشانه ساختار بیمار سیستم نظام سیاسی و دولت است که تمام جامعه را فراگرفته از رشد و خلاقیت و استقلال می اندازد. از این رو، مهم ترین ایده روشنفکری، ارائه اندیشه سیاسی جدید و فلسفه اجتماعی تازه بود.

با نگارش قانون اساسی (۱۲۸۵ش) و پذیرش دمکراسی پارلمانی، مدلی از دولت برای تحدید قدرت سیاسی سلطنت، در قالب نمایندگی مجلس و احزاب و دو جریان سیاسی فکری دمکرات، و اعتدالیون به وجود آمد. دمکراتهای معتقد به جدایی دین از سیاست و اخذ تمدن غربی بدون تغییر و تصرف بودند. اگرچه در مقاطعی برای جلب افکار عمومی متدینان، اظهار به تدین کرده خود را معتقد نشان می دادند. چهره های شاخص این نسل از روشنفکران، ترکیبی بود از روشنفکران قفقاز مثل محمدامین رسول زاده، هاکوپیان ارمنی و روشنفکرانی مثل محمدعلی فروغی و سیدحسن تقی زاده و روحانیونی مثل شیخ ابراهیم زنجانی، سیدحسن اردبیلی و سیاستمدارانی چون حسین قلی خان نواب و وحید الملک شیبانی که تبعه انگلیس بودند.

۲. اعتدالیون متشکل از شخصیتهای زیر بودند: علی اکبر دهخدا، معاضدالسلطنه پیرنیا، محمدصادق طباطبایی (فرزند سیدمحمد). آنان شیوه تقلید مطلق از غرب توسط دمکراتها را جریانی غیرعقلی و احتیاجات واقعی را، مبنای قانونگذاری در حیطه عرف می دانستند به این جهت، نظریات و فلسفه های اجتماعی را نسبی و تاریخی می شمردند و معتقد بودند که تجددگرایی از نوع دمکراتها «جز اختلال و خرابی و آشفتگی اجتماعی نتیجه ای نخواهد داشت.»

۳. جریان روشنفکری سکولار در انقلاب مشروطیت، که به نیروی غالب گروههای اجتماعی تأثیرگذار در انقلاب مشروطیت تبدیل شده بود در اثر اولتیماتوم روس و اشغال ایران توسط متفقین، فعالیتشان در تعلیق ماند. آنها بعد از شروع دوره چهارم مجلس، به سازمان دهی خود پرداختند. از رهبران فعال در این دوره، محمدعلی فروغی و سیدحسن تقی زاده است. این جریان روشنفکری، از فضای سیاسی به وجود آمده در اثر بی لیاقتی و بی کفایتی شاهان قاجار، سوءاستفاده کردند و زمینه را برای خلع سلطنت قاجار و به تخت نشاندن رضاشاه به وجود آوردند. سرکار آمدن

ص: ۲۴۱

رضاشاه، ائتلاف روشنفکران با استبداد در شکل جدید بود. حرکت روشنفکری، با شعار گفتمان دمکراسی و آزادی، به گفتمانی استبدادی با بن مایه های نوسازی آمرانه دولتی یا شبه مدرنیستی فروکاست که یک وجه آن نوسازی ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران با جای گزین کردن نهادهای جدید به الگوبرداری از غرب و وجه دیگرش، اعمال محدودیت کلان برای نهاد دین بود. یعنی همان تعبیر معروف نظریه جدایی دین از سیاست در تعلیم و تربیت، امور قضایی و اقتصادی؛ مواردی چون تشکیل سازمان اوقاف و تصرف امور وقفی توسط دولت، تشکیل دادسراها و دادگاه و حتی تحدیدسازی در اعمال دینداری، مثل ممنوعیت عزاداری و کشف حجاب. پروژه فکری روشنفکران در عینیت اجتماعی خود، تعبیر و تفسیر نوسازی آمرانه دولتی و جدایی دین از سیاست یافت که البته واکنشهای مهمی نیز در پی داشت؛ قیام گوهرشاد و قیام مرحوم آقا نورالله اصفهانی در اصفهان و شهادت مرحوم مدرس.

۴. یکی دیگر از جریانهای روشنفکری سکولار در ایران معاصر، تأسیس حزب توده است. حزب توده در سال ۱۳۲۰ش، گرایش سوسیالیستی روشنفکران سکولار ایرانیان مقیم قفقاز در انقلاب مشروطیت، در حزب توده تجلی یافت. از چهره های شاخص روشنفکری مشروطیت، طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی، گرایش به سوسیالیسم داشتند؛ بویژه میرزا آقاخان کرمانی، در آخر عمر، به جانبداری از سوسیالیسم با حفظ آزادی و پارلمان جدی تر بود. اشغال ایران توسط قوای متفقین و عدم مقاومت ارتش در این امر، تقدیر امور کشور توسط سفارت خانه های خارجی در دوره جنگ جهانی دوم، ذهنها را متوجه سالهای قبل از ۱۲۹۹ش و روی کار آمدن رضاخان کرد. اعمال سیاست شبه مدرنیستی و تکیه و تبلیغ شعارهای ملی گرایانه از طرف دولت رضاخان و روشنفکران، این امید را نوید می داد که می توان با عملی شدن این سیاستها، بر جوّ یأس آلوده از شکست انقلاب مشروطیت و دخالتهای دول بیگانه، حاصل بی کفایتی ساخت قدرت قجری، فایق آیند. اشغال ایران در ۱۳۲۰ش و عدم مقاومت ارتش، این احساس را از نو زنده کرد که استقلال کشور در استبداد جدید، همچنان درخطر است. حزب توده در چنین فضای سیاسی و اجتماعی متولد شد و با اتخاذ استراتژی راهبردی توانست مهم ترین و تأثیرگذارترین جریان روشنفکری بعد از شهریور ۱۳۲۰ باشد.

حزب توده در راستای جلب همکاری و حمایتهای توده های مسلمان، سیاست عدم تظاهر به مخالفت با مذهب را در پیش گرفت و علی رغم تکیه فکری حزب توده، بر دو اصل مارکسیسم و لنینیسم و ضدیت با باورهای مذهبی، به عنوان مبنای اصلی تفکر

ص: ۲۴۲

مارکسیستی، برای رفع حساسیت مذهبی مردم و جوانان، علاوه بر انتشار مقالات مختلف در مناسبتهای مذهبی، اعلام می کردند که راهی منافی با اسلام نمی پیمایند و حتی در مجلس چهاردهم، طرح قانونی مبارزه با شرب الکل و مصرف تریاک را ارائه کردند.(۱)

مهم ترین خواست سیاسی مردم در شهریور ۱۳۲۰، دمکراسی و آزادی و استقلال کشور بود. حزب توده با اعتمادسازی دینی و تکیه بر شعار عدالت خواهی و تحول در جامعه، و بهره برداری از تجربیات احزاب کمونیستی در جهان و نبود تکیه گاه دیگری برای رشد اجتماعی و سیاسی(۲) بلندگوی خواسته های سیاسی مردم و صورت بندی عینی تری ازخواسته ها و دغدغه ها و نگرانیهای مردم را به دست داد و افکار عمومی را برای پشتیبانی از ایده های سیاسی و اجتماعی خود همراه کرد. حمایت این حزب از دادن امتیاز نفت شمال به روسیه و حمایت از فرقه دمکرات و حضور نیروهای شوروی در ایران، اعتبار آن را زیر سئوال برد و به انشعاب جدید رساند.

۵. از دیگر جریانهای روشنفکری با رویکرد سکولاریستی، گفتمان روشنفکری دمکراسی، آزادی و ملی گرایی است. اشغال ایران توسط قوای متفقین و نبود مقاومت عملی ارتش، به اضافه مسئله نفت بحرانهایی جدید در ساخت سیاسی و اجتماعی ایران به وجود آورد و به ظهور گفتمان جدید روشنفکری انجامید.

مسئله نفت، اگرچه می توانست فرصتی برای سرمایه گذاری و امکانی برای رشد و ترقی باشد، اما بی تدبیری حاکمان به یکی از علل اصلی گرفتاریهای سیاسی و اجتماعی ایران بدل شد. کشورهای استعمارگر برای غارت امتیاز نفت ایران، دسیسه ها و سیاستهای مختلفی را به دست عمالشان در ایران پیاده کردند. فروش امتیاز نفت توسط مظفرالدین شاه به مدت ۶۰ سال به انگلیسیها شروع انعقاد نطفه این بحران بود. این بحران در حکومت قجری و در حکومت پهلوی اول لاینحل ماند و آنان نتوانستند از این فرصت سرمایه ای بالقوه، بالفعل استفاده کنند. چه اینکه در حکومت پهلوی اول، طولانی بودن اختلاف ایران و انگلیس در این قرارداد، بهانه ای شد که رضاخان قرارداد را بسوزاند و امتیاز نفت از نو با تعهدات بیشتری به انگلیسیها داده شود و همین امر، بهانه ای برای روسیه شد تا امتیاز چاههای نفت شمال را بطلبد و پیوستن امریکا از شهریور ۱۳۲۰ به این رقابتهای چپاولگرانه، شعله این رقابت را بیشتر کرد(۳) و زمینه

ص: ۲۴۳

۱- . امیری، جهاندار، روشنفکران و سیاست، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۶۱.

۲- . همان.

۳- . نجفی، موسی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱ش، صص ۴۳۹ ۶۳.

مساعدی را برای گرایشات ملی گرایانه مهیّا کرد. گفتمان روشنفکری ملی گرایی و عقلانیت غربی در پی ارائه صورت بندی جدیدی از ساختار سیاسی و اجتماعی و خواستار دمکراسی پارلمانی به جای حاکمیت متمرکز بودند. توفیق این گفتمان روشنفکری، در تعریف ارتباطات تنگاتنگ از گرایشهای ملی و حیات اقتصادی استراتژیک کشور و مردم و هدایت و همراهی افکار عمومی با خود در نهضت ملی شدن نفت بود؛ به نحوی که جریانهای دینی را با خود همراه کردند.

۶. جریان روشنفکری سکولار با وقوع انقلاب اسلامی، شکست سنگینی را متحمل شد، اظهارنظرهای مختلف شخصیتهای بارز این جریان روشنفکری، نشانه تحیّر آنان از فهم و درک این واقعیت دارد. امروز که سه دهه از وقوع انقلاب اسلامی می گذرد، روشنفکری سکولار با خلوت گزینی و تأمل و تدبّر، به جریان قوی روشنفکری در ساحت تئوریک و معرفتی ظاهر شده اند. این جریان، با رویکرد فلسفه های مدرن و فلسفه پست مدرن، دیدگاههای جدیدی را در ساحتهای مختلف معرفتی عرضه کرده اند، تحول جدی و مبنایی این جریان روشنفکری، تحول از قالب روشنفکری ایدئولوژیها به بحثهای روشنفکری، در قالب معرفت شناسی است؛ اگرچه جهت گیری مباحث روشنفکری و نوع مباحث ارائه شده از طرف جریانهای روشنفکری سکولار، خالی از اهداف ایدئولوژیک نبوده است. جریان روشنفکری سکولار با رویکرد اندیشه های مدرن، دیدگاهها و شخصیتهای متنوعی را دربر می گیرد.

تداوم جریان روشنفکری اصلاح گرا

از دیدگاههای مطرح در جریان روشنفکری انقلاب مشروطیت، نگاه اصلاح گرایانه و پروتستانتیزم اسلامی و تلاش برای همانندسازی مفاهیم غربی و اسلامی بود. این دو دیدگاه را می توان در تاریخ معاصر و در جریان روشنفکری دینی ردیابی کرد.

روشنفکری دینی یکی از خرده جریانهای روشنفکری است. دهه سی شمسی، دهه روشنفکری دینی در ایران است. محمد نخشب و جلال آل احمد از شخصیتهای دوره گذار روشنفکری دینی هستند. محمد نخشب با تأسیس حزب ایران در سال ۱۳۲۸ش، در واکنش به فعالیتهای حزب توده در مدارس و دبیرستانها، کوشید چهره دیگری از سوسیالیسم ارائه دهد که منافی و متضاد با اعتقادات دینی نباشد. او مروج سوسیال دمکراسی خداباورانه بود.(۱) دیگر شخصیت این وادی، جلال آل احمد است. نوشته ها و

ص: ۲۴۴

۱- . ر.ک: بهرامی، روح الله، فعالیتهای سیاسی اجتماعی محمد نخشب به روایت اسناد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳ش، صص ۳۷ ۳۱ و ر.ک: کاظمیان، مرتضی، سوسیال دمکراسی دینی، تهران، کویر، ۱۳۸۳ش.

تحقیقات جلال آل احمد، یکی از تورهای شکار و چرخش عده ای از روشنفکران سکولار به روشنفکری دینی است. وی در عین حال که به نقد روحانیت می پرداخت، کوشید تفسیر واقع بینانه تر، از تلاشهای عالمان دین و توانمندیها و استعدادهای آنان و ارزشهای دینی ارائه کند. شریعتی و بازرگان از دیگر روشنفکران دینی اند. پروژه پروتستانتیزم اسلامی به دنبال نقد ادبیات دینی به اصطلاح سنتی، امکان اندیشیدن در دنیای مدرن را غیرممکن می سازد؛ یعنی مدل راهبردی روشنفکری مثل طالبوف که به تقلید از اصلاح گران غربی، سنت دینی و محصولات فکری آن را، که در قالب علوم اسلامی عرضه شده است، ناکارآمد اعلام می کنند. و یکی از علتهای معرفت شناسانه آن را، یونان زدگی علوم اسلامی در مبادی روش شناسی (تقسیم علوم و علم منطق) و مبادی معرفت شناسی (ذات گرایی ارسطویی) و هستی شناسی (متافیزیک ارسطویی) می دانند که امروزه دیگر قابل دفاع نیست. از این رو، روشنفکری دینی با جریانهای کلامی فقهی، اخباریون، تفکیکیان و انجمن حجتیه، در قدم دوم، روشنفکران دینی بعد از نقد ادبیات سنتی دین، مدل پیشنهادی ملکم خان را به کار می گیرند و آن همانندسازی و معادل یابی ارزشهای غربی در پیام وحی و سنت نبوی است. این جریان روشنفکری، در خوشبینانه ترین حالت می تواند نیش گزنده ای برای بخشی از حوزه های علمیه دینی باشد که در غفلت و تحجر و بی خبری محصور شده اند؛ اما آفت آن این است که امکان اندیشیدن درست را در سنت دینی با بحران مواجه می سازد، چون هدف این است که با محمل دینی به راحتی ارزشهای غربی را در کشور نهادینه کنند.

منابع:

۱. آبادیان، حسین، بحران مشروطیت در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۸۳ش.

۲. آجودانی، لطف الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اختران، ۱۳۸۳ش.

۳. آجودانی، ماشاءالله، مشروطه ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۲ش.

۴. آخوندزاده، فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، تبریز، احیاء، ۱۳۵۷ش.

۵. ، مقالات فارسی، به کوشش حمید محمدزاده، ویراسته ح. صدیق، تهران، نگاه، ۱۳۳۵ش.

۶. آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱ش.

۷. ، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن، ۱۳۴۰ش.

ص: ۳۴۵

۸. آلیستر، مگ کراث، مقدمه ای بر تفکر نهضت اصلاحات دینی، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۲ش.

۹. امیری، جهاندار، روشنفکران و سیاست، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳ش.

۱۰. بهرامی، روح الله، فعالیتهای سیاسی اجتماعی محمد نخشب به روایت اسناد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳ش.

۱۱. بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران، فرزان روز، ۱۳۷۵ش.

۱۲. جرویور، مری، درآمدی بر مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۱ش.

۱۳. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر.

۱۴. حوزه (مجله)، «شیخ عبدالکریم حایری، تأسیس حوزه علمیه قم و تولید علم و معرفت در سده معاصر»، شم ۱۲۴.

۱۵. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ش.

۱۶. رضوی، سیدعباس، «میرزا نماد حوزه شیعه»، حوزه (مجله)، شم ۱۱۲ ۱۱۱.

۱۷. شرح حال و اقدامات شیخ محمد خیابانی، به قلم چند نفر از دوستان و آشنایان، برلین، ۱۳۰۴.

۱۸. شریعتی، علی، بازگشت به خویشتن، مجموعه آثار (۴)، تهران، حسینیه ارشاد، بی تا.

۱۹. طالبوف، عبدالرحیم، مسالک المحسنین، مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، تهران، شبگیر، ۱۳۵۶ش.

۲۰. فخرایی، ابراهیم، سردار جنگل، تهران، جاویدان، ۱۳۵۴.

۲۱. فراستخواه، مسعود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی در ایران و دیگر کشورهای مسلمان نشین از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.

۲۲. کاظمیان، مرتضی، سوسیال دمکراسی دینی، تهران، کویر، ۱۳۸۳ش.

۲۳. گلین، ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، ۱۳۸۰ش.

۲۴. نجفی، موسی و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱۴ش.

ص: ۳۴۶

۲۵. هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱ش.

ص: ۳۴۷

سخنرانی حجت الاسلام احمد خزائی

ریاست مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی و

رئیس ستاد همایش

من به احترام جمع حاضر که خیلی خسته شده اند از نوشته ای که تقریباً به مثابه ی جمع بندی از بیانات محققین ارجمند هست صرف نظر می کنم؛ فقط به تشکری از همه حضار گرامی و اندیشمندان و دانش پژوهان عزیزی که در محضرشان هستیم، بسنده می کنم. از این که جلسه طولانی ما را تحمل کردند، سپاسگزارم و امیدوارم کمی ها و کاستی ها را به کَرَم خودشان ببخشند. از بانوان گرامی، همچنین فضلا و بزرگان و حضراتی که از قم تشریف آورده اند و رنج دوری راه را هم تحمل کرده اند و نیز از دانشجویان عزیز و استادان محترم دانشگاه و کارکنان مؤسساتی که برگزار کننده این همایش هستند سپاسگزارم. از همه دوستان، به خصوص دوستان مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی که حدود هشت ماه درگیر مقدمات امور محتوایی بودند، هیئت علمی همایش و همچنین دست اندرکاران امور اجرایی سپاسگزارم. البته بخش قابل توجهی از زحمات اجرایی را دوستان سازمان اسناد ملی و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی تقبل کردند. از جناب آقای اشعری و جناب آقای دکترکیانی معاون محترم ایشان که در مسند هیئت رئیسه تشریف دارند و کارکنانی که در دو روز جاری، مسایل اجرایی همایش را تحمل کردند تشکر می کنم. از محققینی که مقاله ارایه دادند، اما مجالی برای ارایه سخن رانی آنها نبود؛ همچنین عزیزانی که وقت سخنرانی هم برای آنها گذاشته بودیم اما به احترام جمع حاضر و تنگی وقت انصراف دادند، عذرخواهی می کنم. بویژه از حضرت آیت الله هاشمی رفسنجانی که رونق افزای جمع ما در جلسه صبح بودند، وزیران و مسئولینی که تشریف آورده بودند، چه در جلسه صبح و چه

ص: ۳۴۹

هم اکنون حضور دارنـد، تشـکر می کنم. از میزبانـان محترم همـایش، ریـاست محترم سازمـان اسـناد و کتابخانه ملی، ریاست محترم مرکز اسـناد انقلاب اسـلامی، ریاست محترم مرکز اسـناد و تاریـخ دیپلماسـی وزارت امور خارجه، ریاست محترم بنیاد تاریخ انقلاب اسـلامی، ریـاست محترم کتابخـانه موزه و مرکز اسـناد مجلس شورای اسـلامی، ریاست محترم دفتر مطالعات و تـدوین تاریـخ ایران، ریـاست محترم مرکز بررسـی اسـناد تـاریخی و ریـاست محترم دفتر ادبیـات انقلاب اسـلامی، همچنین از حضـرت اسـتاد جناب آقای دوانی که از صبح تاکنون، علیرغم کهولت سن و مشکلات جسمی این افتخار را به ما دادند و در همایش حضور یافتند، متشکرم.

از همه عزیزانی که بیاناتشـان را ارائه دادنـد، خواهش می کنم تـا فرصت نگذشـته مقالاتشـان را نهایی کرده و ارائه دهنـد تا امکان ویرایش و چاپ و انتشار آنها باشد. ان شاءالله، به زودی کتاب این همایش به زیور طبع آراسته شود. امیدوارم این همایش مقدمه ای برای تدوین یک اثر ماندگار باشد. امیدواریم از این قبیل همایشـها زیاد داشـته باشیم. این موضوع برای امسال بهترین موضوع است. جلسه امروز نشان داد که هنوز مشـروطه ظرفیت دارد که در مورد آن کنجکاوی کنیم؛ به خصوص که دست ما از اسناد کافی کوتاه است. به هر حال به تحقیق و تأمل و تعقل در صـحنه ها و زوایای مختلف نیازمندیم تا بتوانیم به داوری نزدیک به حقیقت برسیم؛ ان شاءالله.

همه شـما را به خدای متعال می سـپارم و برای همه شما آرزوی سعادت و سلامت و برای عرصه فرهنگ و تاریخ کشور رونق بیشتر، محققین بیشتر، مؤسسات تاریخی و سندی بیشتر و انتشارات بیشتر آرزو می کنم. برای تعجیل در ظهور آقا امام زمان(عج) و سلامتی وجود گرامیشان و سلامت وجود مقام معظم رهبری و همه خدمتگزاران به تاریخ و فرهنگ و انقلاب اسلامی صلواتی نثار کنیم.

ص: ۳۵۰

ضمایم!

اسنادی از نهضت مشروطیت ایران!

عکسهایی از همایش!

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹